CHAPTER 8

المباحث والشكوك على كتاب الإشارات

شرف الدين المسعودي

∴

 | DOI: 10.1163/9789004302532_013

كتاب المباحث والشكوك[1]

فهرست المسائل التي وقع البحث عنها في هذا الكتاب:

---

[1]Title: A (109^{a}), B (2^{a}). Table of contents: A (109^{a}), B (1^{b}). [2]A: – يه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه محمد وآله أجمعين. يقول محمد ابن مسعود بن محمد المسعودي:[1]

هذه شكوك وشبه عرضت لي في بعض المواضع من كتاب الإشارات. وما أنا من حلها يائس، فإنّ لله في أيام دهركم نفحات. فحررتها تقييداً ٥ للأوابد، وأضفتُ إليها ما تقرر عندي وانتهى إليه[2] بحثي في بعض المسائل. وأسأل الله تعالى أن ينور البصيرةَ بالهداية إلى الحق وأن يجنبنا الباطل والضلال. فلقد كان في دعائه صلى الله عليه وسلم: أللهم أرنا الأشياء كما هي، وأرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، والباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه.

وألقيتُ هذه الشكوك إلى أفاضل زماني، عسى أن يحملوا عني بعض ١٠ أعبائها. فإن سالك الطريق قد يحوج إلى مرشد ورفيق. فأقول، وبالله التوفيق:

---

[1]From B. For the incipit of A, see p. 170 above. [2]B: الى

المسألة الأولى:

[في إثبات الهيولى]

قال الشيخ أبو علي في النمط الأول من كتاب الإشارات: "قد علمتَ أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً، وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك. وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين. فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته. وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود | مثله | متجدداً".[1]

B 3a
A 110a

أقول: غرضه من هذا الكلام أن يبين أن الجسم مركب من الهيولى والصورة. دل عليه قوله بعد ذلك، "أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار[2] والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه، ويكون صورة فيه، ويكون ذلك هيولاها"، إلى آخره.[3]

وهذا الكلام لا يفي بهذا الغرض. لأن الذي يلزم من هذا أن ها هنا اتصالاً وقابلاً له، وهما متغايران. وهذا لا شك فيه. إلا أن لقائل أن يقول: إن هذا الاتصال الذي يُعدَم عند الانفصال ويعود مثله عند عدم الانفصال هو عرض من باب الكمية المتصلة، وموضوعه القابل له هو هذا الجسم. فإن الشمعة الواحدة مثلاً لها مقدار وثخن واتصال، ثم قد يعرض لها انفصال

[1] *Ishārāt*, 2, 168–173. [2] B: مقدارا [3] *Ishārāt*, 2, 182–183.

وانفكاك بأن تُجزّأ أجزاء وتقسَّم أقساماً وتُجعل قطعاً متعددة متفرقة. فالذي يبطل ويرتفع بهذا التقطيع والتفريق هي الوحدة التي كانت فيها والمقدار الذي كان لها والاتصال الذي كان بالفعل موجوداً فيها بين ما يُفرَض لها أجزاء. ولا يخفى أن جميع هذه أعراض تطرأ على الجسم وتزول، وحقيقة الجسم لا تتبدل لا بطريانها ولا بارتفاعها. فإن كل جزء يُفصل عن الشمعة ٥ هي شمعة مثل التي فُصلت عنها لا يختلفان إلا في عرض من الأعراض، كالمقدار وغيره. وإن كل جسم فله مقدار واتصال، وإن ذلك المقدار والاتصال قد يرتفع ويزول، وقد يعود يتجدد مثله فيه، والجسمية بعده وقبله | B 3b باقية بحالها، لأن الصورة المقوِّمة لها باقية في الحالتين. وتلك الصورة[1] غير هذا الاتصال | A 110b الذي فيه بالفعل. فلا بدّ من الدليل على أن تلك الصورة موجودة ١٠ في شيء آخر، يسمى هيولى ومادة، حتى نتبين أن الجسم مركب منهما، أي من الهيولى والصورة.

وبم تنكرون على من يقول بأن حقيقة كل جسم هي صورته النوعية، وهي بسيطة لا تركيب فيها؟ فالجسم الذي هو شمع مثلاً حقيقته صورة الشمعية، إلا أنها في الوجود لا تخلو عن مقدار ووحدة أو كثرة واتصال بين ما ١٥ يُفرض لها أجزاءً أو انفصالٍ. وهذه كلها أعراض لها تتوارد عليها، ولا يغير شيء من ذلك حقيقتها وماهيتها. فلا بدّ من البرهان على أن هذه الصورة غير قائمة بذاتها، بل هي في قابل لها هي مادتها وهيولاها. وما ذكرتم من أن ها هنا قابلاً للاتصال، وهو غير الاتصال المقبول، فلا يفيد هذا المطلوب.

---

[1] B: + هى

فإن القابل الذي بينتم هو حقيقة الجسم، والمقبول الذي هو الاتصال هو عرض من الأعراض، موضوعه هذا الجسم. والله أعلم.

وأما الذي انتهى إليه البحث[1] في إثبات الهيولى هو أنا نعلم أن من الأجسام ما يتبدل عليه النوعية، فيزايله الأمر الذي به[2] تحققت ماهيته، ٥ ويحدث فيه أمر آخر به يصير نوعاً آخر وحقيقة أخرى، ويبقى منه في الحالين شيء لا يبطل ولا ينعدم. كالبيض إذا تفرّخ مثلاً، وكالنطفة إذا تولد منها حيوان، وكالحنطة | إذا طُحنت وعجنت وخبزت وأكلت حتى صارت B 4a في المعدة كيلوساً وفي الكبد دماً وفي أعضاء البدن لحماً وعظماً، إلى غير ذلك من الأجسام المختلفة الحقائق والماهيات. فالحنطة لا تبطل ولا تنعدم بالكلية ١٠ بالطحن | والخبز، بل يبطل منها[3] الأمر الذي به كان حنطة، ويحدث فيه A 111a أمر آخر به صار نوعاً آخر. وكذا في كل طور من الأطوار، يبقى منه شيء ويبطل شيء، فيصير ذلك الشيء الباقي تارة دماً وتارة لحماً وعظماً، إلى غير ذلك. فقد قضى العقل بأن في جسم الحنطة شيئاً اقترن به شيء آخر فحصل من مجموعهما الحنطة، ثم فارقه الشيء المقترن به إلى بدل اقترن به أيضاً ١٥ فحصل الخبز، ثم زايله هذا الثاني إلى متعقّب آخر فحصل الدم، ثم انعدم هذا المتعقّب وحدث فيه شيء آخر فحصل اللحم، إلى غير ذلك من الأطوار والأحوال. وقد بقي ذلك الشيء في الأطوار كلها لا ينعدم البتة وتتبدل عليه هذه الأمور. فذلك الشيء الذي يقبل هذه الأمور ويحملها هو الذي نُعبِّر عنه

---

[1]B: + عنه [2]A: – به [3]B: منه

بالهيولى والمادة. وهي مما لا يدرَك بشيء[1] من الحواس، وإنما يُعرَف بشهادة العقل. وهذه الأشياء المتبدلة نسميها الصور والأعراض. وقد عرفت الفرق بين الصورة والعرض. فإن من هذه الأشياء ما تتبدل به النوعية، ومنها ما لا يتبدل. فالذي يبدِّل النوعيةَ هي الصورة، والذي لا يبدِّل هو العرض.[2]

---

[1]A: شي [2]B: + والله اعلم

المسألة الثانية:

[في إثبات تناهي الأجسام]

قال الشيخ أبو علي: "يجب أن | يكون محقَّقاً عندك أنه لا يمتد بُعد في ملاء أو B 4b
خلاء، إن جاز وجوده، إلى غير النهاية. وإلا فمن الجائز أن يُفرض امتدادان
٥ غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البُعد بينهما يتزايد. ومن الجائز أن
يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات. ومن الجائز أن يُفرض[1]
بينهما | هذه الأبعاد إلى غير النهاية، فيكون هناك إمكان زيادات على أول A 111b
تفاوت يفرض بغير نهاية. ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد
توجد في واحد، وأية زيادات أمكنت[2] فيمكن أن يكون هناك بُعد يشتمل
١٠ على جميع ذلك الممكن"، إلى آخر ما ذكر.[3]

قلت: إن لقائل أن يقول: بلى، هذه الزيادات يمكن فرضها إلى غير النهاية.
وكل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه[4] قد توجد في بُعد واحد. أما مع
هذا، فلم قلتَ إنه يلزم من ذلك أن يكون هناك إمكان أن يوجد بُعد بين
الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، حتى يلزم منه
١٥ أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين؟

1B: تنفرض   2B: امكن   3*Ishārāt*, 2, 183–190.   4A: إليه

بل نقول: يستحيل أن يوجد بُعد واحد تكون فيه تلك الزيادات التي
لا يتناهى عددها، ولا يمكن فرض وجوده البتة. لأن الأبعاد الممكنة بين
الامتدادين لا يتناهى عددها ولا آخر لها، وما من بُعد يُفرض إلا ويمكن
بَعده بُعد آخر أزيد وأطول منه، هكذا إلى غير النهاية. والبعد الذي نفرضه
مشتملاً على الزيادات التي لا نهاية لعددها لو أمكن وجوده لكان أطول ٥
B 5a الأبعاد الممكنة، ولكان لا يمكن أن يوجد بَعده | بُعد آخر أزيد وأطول منه.
إذ لو أمكن ذلك لكان هذا الممكن الثاني مشتملاً على زيادة لا يشتمل
عليها المفروض الأول، فلم يكن الأول مشتملاً على جميع الزيادات التي لا
يتناهى عددها، بل على عدد[1] محدود منها، وقد فرضناه[2] مشتملاً على الكل.
A 112a فإذن لا يمكن أن يشتمل الثاني على زيادة لا يشتمل عليها الأول، | فلم ١٠
يكن الثاني أطول من الأول. فكان الأول بُعداً لا يمكن أن يوجد بَعده بُعد
أطول منه، فيكون آخر الأبعاد الممكنة. وهذا محال، إلا على تقدير أن ينقطع
الامتدادان ولا ينفذان بعده.

والذي يؤكِّد هذا الكلام هو أن الامتدادين المذكورين والزيادات
والأبعاد التي بينهما ليست أموراً محقَّقة موجودة بالفعل في جسم العالم، ١٥
إنما هي أمور متوهَّمة مفروضة فيها. فما يتقاصر الذهن عن فرضه من جملتها،
فلا وجود له أصلاً، لا في الذهن ولا خارج الذهن. وقد تقاصر الذهن
عن تقدير بُعد بين الامتدادين ليس وراءه بُعد آخر أطول منه. بل كل ما

---

[1] A: عدد is crossed out. B: – عدد [2] A B: فرضناها

ينصرف إليه الوهم ويفرضه موجوداً في الذهن فهو محدود متناه في ذاته، يمكننا أن نتوهم بُعداً آخر أكثر منه، ولا ينتهي هذا الإمكان إلى حدّ ليس وراءه إمكان آخر.

اعتَبِرْ لطرف الزيادة بطرف النقصان. أليس أنّ كل جسم فيمكن تجزئته ٥ في الوهم إلى غير النهاية، وتلك الأجزاء تكون أجساماً لا محالة، ولكل واحد منها مقدار؟ ثم لا يقال بأن كل جسم متناهي المقدار يشتمل على مقادير لا يتناهى عددها، لأنه مشتمل | على أجسام صغار غير متناهية العدد، B 5b وكل واحد منها ذو مقدار، فيكون المقدار المتناهي من الجسم الأول مركباً من مقادير لا يتناهى عددها. ولكن قيل: هذه الأجزاء والأقسام ليست ١٠ موجودة فيه بالفعل، بل الجسم في ذاته واحد لا جزء فيه، فهو في ذاته كما هو عند الحس. | فكما لا ينتهي طرف النقصان إلى حدّ لا يمكننا أن نتوهم A 112b أصغر منه، فكذا طرف الزيادة لا ينتهي إلى حدّ لا يمكننا أن نتوهم أكبر منه.

فقد تبين بهذه الجملة امتناع تقدير بُعد بين الامتدادين مشتمل على ١٥ زيادات لا يتناهى عددها. فلا يلزم ذلك المحال الذي ادعى لزومه، وهو أن ما لا يتناهى يكون محصوراً بين حاصرين.

ثم إن صح البرهان الذي ذكره، فهذا الذي نذكره أوضح منه من غير تلك التطويلات. فنقول: نفرض الامتدادين اللذين[1] خرجا من مبدأ واحد محيطين بزاوية منفرجة. فيصيران مع أي بُعد كان من الأبعاد التي نفرض بينهما

[1] A B: الذين

مثلثاً منفرج الزاوية متساوي الساقين المحيطين بالزاوية المنفرجة. ولا شك أن وتر الزاوية المنفرجة أعظم من كل واحد من الساقين، بيّنه أقليدس في المقالة الأولى. فإذا كان الامتدادان غير متناهيين، كانت القاعدة التي هي أطول من كل واحد من غير المتناهيين أيضاً غير متناهية. وهي مع أنها غير متناهية، فمحصورة بين حاصرين. هذا خلف. والإشكال عليه ما سبق. والله ٥ أعلم.[1]

[1]B: – والله أعلم

المسألة الثالثة: |

[في أنّ القوة الحافظة للمزاج هي النفس]

قال في النمط الثالث في الإشارة التي أولها، "هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته[1]": "ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك،
٥ إنما يجبِرها[2] على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج. وكيف وعلة الالتئام وحافظه من[3] قبل الالتئام، فكيف لا يكون قبل ما بعده؟ | وهذا الالتئام كلما[4] يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك. فأصل القوى المدركة والمحركة[5] والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس،[6] وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في
١٠ بدنك".

A 113a

ثم **قال**: "فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق. وله فروع وقوى[7] منبثة في أعضائك".[8]

قلت: وهذا فيه نظر. فإنه جعل النفس الناطقة البشرية حافظةً لمزاج البدن، سابقةً على الالتئام الذي[9] يقع بين الكيفيات المتضادة المتداعية
١٥ إلى الانفكاك، قاسرةً إياها على الامتزاج. وليس يخفى أن النفس الناطقة إنما تحدث بعد تمام خلقة البدن، وبعد حصول الاستعداد الذي يحصل

---

[1]B: جسمية [2]*Ishārāt*: يجرها [3]*Ishārāt*: من – [4]A B: كما [5]*Ishārāt*: المحركة والمدركة [6]A: + الناطقة [7]*Ishārāt*: فروع من قوى [8]*Ishārāt*, 2, 350–357. [9]A: التي

باعتدال المزاج فيه، لتعلقها به، ولأنْ يكون آلةً لها. وتمام الاستعداد بتمام المزاج وتمام خلقة الأعضاء. فلا يمكن أن تكون علة ذلك هي النفس الناطقة التي تحدث بعدها. وهذا ظاهر لا شك فيه.

بلى،[1] لا بد وأن تكون هناك قوة سابقة يصدر عنها هذه الأفعال في البدن، ولا بأس بتسميتها نفساً. | لكنها غير النفس الناطقة، فإن تلك القوة موجودة B 6b ٥ لسائر الحيوانات، بل هي موجودة للنبات. وتمام هذا الكلام ينكشف بذكر طرف من أمر القوى، فأقول: القوى الفعالة في الأجسام إنما يراد بها أشياء تصدر عنها الأفعال. وكون[2] الشيء مصدراً للفعل أعم من كونه جوهراً أو عرضاً. فمصدر الفعل من حيث هو كذلك لا يُفهم منه إلا أنه شيء ما، أيّ شيء كان، | يوجَد منه الفعلُ. ثم من الممكن أن يكون ذلك الشيء A 113b ١٠ جوهراً قائماً بذاته، كالقوة الناطقة التي هي جوهر النفس الإنسانية. ومن الممكن أن يكون عرضاً موجوداً في موضوع، كسائر القوى البدنية التي هي كيفيات موجودة في البدن، وهي مصادر الأفعال ومبادئها. ثم من هذه القوى ما يُسمَّى طبيعة أو طبعاً، كقوة الإحراق مثلاً في النار، فيقال النار محرقة بالطبع، ولها طبيعة الإحراق. ومنها ما يسمى نفساً، فيقال نفس ١٥ حيوانية ونفس نباتية، كما يقال نفس ناطقة.

ويراد بالنفوس النباتية الأشياءُ التي من شأنها أن يصدر عنها أفعال مخصوصة في النبات يحتاج إليها في بقاء شخصه أو بقاء نوعه. فمنها ما يسمَّى قوة غاذية، وهي في الحقيقة قوى كثيرة عُرِفت كثرتُها بكثرة أصناف

---

[1] A B: بل [2] A: ويكون

الأفعال، مثل جذب الغذاء وإمساك المجذوب وإحالته وهضمه وتشبيهه[1] بجوهر النبات وإلصاقه به ودفع الفضلة. ومنها القوة النامية، وهي تحتاج إلى هذه | القوى أيضاً. ومنها القوة المولِّدة، كما عرفتَ تفاصيلها. B 7a

وهذه القوى في النبات من الممكن أن[2] تحدث في أول وجوده ٥ دفعة واحدة. ومن الممكن أن تحدث شيئاً فشيئاً في أوقات مختلفة بحسب الاستعداد، حتى أن المولِّدة لا تحدث مع الغاذية والنامية، بل بعدهما بالزمان عند الحاجة إليها. فإن الأمزجة الحاصلة مما يتبدل ويتغير، والاستعدادات تابعة للأمزجة. وأسباب التبدل بعضها أرضية وبعضها سماوية. ومن الأسباب السماوية | حركات الأفلاك وطوالعها A 114a ١٠ ونظر الكواكب بعضها إلى بعض وامتزاجاتها، إما بتوسط نفوسها أو دون ذلك. فإنها في الجملة مما يغيِّر[3] الأمزجة ويُحدث كيفيات مخصوصة هي استعدادات لقبول صور مختلفة وقوى مختلفة. فتفيض بحسبها من المفارق الفعال هذه الصور والقوى. فصورة النبات تحدث في[4] مادته بفيض من المفارق بتوسط القوى الفائضة منه التي هي بحسب الاستعدادات المختلفة.

١٥ فالنفس النباتية إما أن تكون عبارة عن مجموع هذه القوى، وإما أن تكون قوةً واحدة تقوم بها هذه القوى وتتفرع منها وتتشعب. ويجوز أن تقوم القوة بالقوة، إذ العرض جاز أن يقوم بالعرض، كالسرعة تقوم بالحركة، والصفاء باللون.

---

[1]A: تشبّهه [2]B: – أن [3]A: يتغير [4]A: من

ومثل هذه القوة التي سميناها نفساً نباتية موجودة في بدن الإنسان. لكنها باعتبار وجودها في بدن | الإنسان، بل في بدن الحيوان، تسمى طبيعة. B 7b ووجودها فيه أقدم من حدوث النفس الناطقة. فالمتصرف في أجزاء البدن وفي البدن قبل حدوث النفس الناطقة وبعد الحدوث هي هذه القوى. فهي الحافظة للمزاج والالتئام والامتزاج، لا النفس الناطقة. ٥

فإن قيل: المتصرِّف في بدن الجنين وأجزاء بدنه قبل حدوث النفس الناطقة هي نفس الأم، فإذا حدثت النفس الناطقة انتقلت إليها نوبة التصرف. قلنا: هذه القوى التي ذكرناها مما لا يمكن إنكارها، ويُشعَر بثبوتها.

قوله، "وهذا الجوهر فيك واحد، وله فروع وقوى منبثة في أعضائك".

فإن كانت هذه التصرفات | في البدن من أفعال النفس الناطقة، فأي A 114b ١٠ فائدة في وجود هذه القوى؟ بل[1] وبم يُعرَف وجودُها؟ فإنا إنما نحكم بوجود القوة ضرورةَ وجود الفعل. فإذا لم يكن لها فعل، فأي دليل دلنا على وجودها؟ فالنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تُعرف بآثارها وأفعالها. فلما رأينا الأفعال مختلفة، قضينا بأن هناك قوى مختلفة سميناها نفوساً. فالتي سميناها نفساً نباتيةً موجودة في الحيوان مع زيادة شيء. والتي هي موجودة ١٥ في الحيوانات موجودة في الإنسان مع زيادة شيء. ولا يُستبعَد أن يكون المتصرِّف في أجزاء بدن الجنين قبل خلق الحياة فيه هي نفس الأم، لكن نفسها النباتية والحيوانية لا نفسها الناطقة. والله أعلم.

---

[1]B: – بل

المسألة الرابعة:

[في حقيقة الإدراكات وأحوال الحواس الظاهرة والباطنة]

قال الشيخ، رحمه الله: "إدراك الشيء | هو أن تكون حقيقته متمثِّلةً عند B 8a
المدرِك يشاهدها ما به يدرك. فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة ٥
الشيء الخارج عن المدرِك إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل
في الأعيان الخارجية،[1] مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من
المفروضات التي لا تمكن إذا فُرضت في الهندسة، مما لا يتحقق أصلاً. أو
يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرِك غير مباين له، وهو الباقي".[2]

١٠ **وقال** أيضاً: "اعلم أنك سيتبيّن[3] لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير
جسم ولا في جسم، وأن المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم.
وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها، وأن الصورة إذا
كانت | حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة. أرأيت القوة إن غابت عنها، ثم A 115a
عاودتها والتفتت إليها، هل يكون قد حدث هناك غيرُ تمثلها فيها؟"[4]

١٥ **قلت**: إنه جعل حقيقة الإدراك حصول مثال المدرَك في ذات المدرِك.
والقوة المدرِكة تنقسم إلى جسمانية وغير جسمانية. فغير الجسمانية هي القوة

---

[1]Cf. *Ishārāt*, 2, 362. A B: الخارجة [2]*Ishārāt*, 2, 359–366. [3]B: يستبين [4]*Ishārāt*, 2, 396–398.

العاقلة التي يُعبَّر عنها بالنفس الناطقة. ومدرَكاتها إما كليات، وهي الصور[1] المعقولة والحقائق المجردة عن المواد، ووجودها في الأذهان فقط، وإما جزئيات، وهي ذوات موجودة في الأعيان مجردة عن المواد الجسمانية مفارقة لها مبرأة عنها قائمة بذواتها، كذات الأول تبارك وتعالى، وذوات العقول والنفوس. وأما الجسمانية، فهي الحواس | الظاهرة والباطنة، ٥ B 8b ومدرَكاتها جميع الأجسام وما يتعلق بها من الصور والأعراض والأمور المتخيَّلة والمتوهَّمة مما يكون لها مثال في الخارج أو لا يكون، ككثير من الأشكال الهندسية التي لا وجود لها في الخارج أصلاً.

فإدراك القوة العاقلة لمدرَكاتها هو ملاقاة حصلت بين القوة العاقلة وبين صور الحقائق المعقولة. وأعني بالملاقاة ارتسام القوة بها وحصول تلك الصور ١٠ فيها، فهو حقيقة تعقُّل الشيء وحقيقة العلم والشعور بالشيء.

وإدراك القوة الجسمانية لمدرَكاتها هو ملاقاة حصلت بين القوة وبين مثال الشيء المدرَك، وهو ارتسام القوة بمثال الشيء المدرَك. وبيان ذلك أن القوى الجسمانية التي تسري من القلب أو الدماغ إلى أعضاء البدن إذا وصلت إلى العضو الذي هو آلتها في الإدراك، وحدث | في العضو أيضاً ١٥ A 115b كيفية مثل كيفية الشيء المدرَك، فيجتمع في العضو الواحد القوة مع الكيفية، فيحصل بينهما ملاقاة واجتماع في موضوع واحد. فتلك الملاقاة يُعبَّر عنها بالإحساس والإدراك.

---

[1] B: الصورة

مثاله قوة اللمس المودَعة في بشرة اليد مثلاً، فإنها تدرك الحرارة القائمة بالأجسام الحارة. فإذا لمسنا الجسم الحار باليد، انفعلت بشرة اليد عن تلك الحرارة، أي حدثت فيها حرارة مشابهة لتلك الحرارة، واجتمعت الحرارة الحادثة مع قوة اللمس في ظاهر البشرة اجتماعَ عرضين في موضوع واحد، ٥ وحصل بينهما ملاقاة، فهو حقيقة الإحساس بتلك | الحرارة والإدراك لها. B 9a

وكذا في جميع المحسوسات. فقوة الذوق مودعة في ظاهر اللسان، وكيفية الطعم قائمة بالشيء المطعوم. فإذا وصل المطعوم إلى اللسان انفعل عنه اللسان، وحدث فيه كيفية مشابهة لذلك الطعم من الحلاوة أو الحموضة أو غيرها،[1] فحصلت ملاقاة واجتماع بينهما وبين القوة المودَعة فيه، فهي ١٠ حقيقة[2] إدراك الطعم. فالمدرَك المحسوس، أي[3] الذي يشاهده الحس ويلاقيه في الحقيقة، هو مثال الطعم القائم بالمطعوم والحرارة القائمة بالجسم الحار، لا نفس تلك الحرارة والطعم.

هكذا في جميع المحسوسات. فإن القوة الباصرة القائمة بالروح الذي في العصبة المجوفة التي في العين تدرِك المبصَرات التي هي ألوان الأجسام ١٥ وأشكالها ومقاديرها. وحقيقة ذلك الإبصار هي ملاقاة بين القوة وبين مُثُل تلك الألوان والأشكال، فيحدث في هذا الروح | كيفية مشابهة للون الجسم A 116a المرئي وشكله كما تحدث الصورة في المرآة، فتجتمع القوة الباصرة وتلك الكيفية الحادثة في الروح الذي في العصبة، فذلك الاجتماع والملاقاة هي

---

[1] B: غيره [2] A: + قوة [3] B: – أي

حقيقة الرؤية والإبصار. فإذن حقيقة الإدراك هي ملاقاة المدرِك[1] لمثال المدرَك.

ثم هذا المثال قد يكون مثال حقيقة شيء موجود في الأعيان، كما ذكرنا. وقد لا يكون، كتَمثُّل الأشكال الهندسية في الذهن، كما سبق ذكرُه. وعند هذا تسميته مثالاً تجَوُّز لا حقيقة. إذ المثال إنما يكون | مثالاً إذا كان ثمة ٥ B 9b
شيء آخر يماثله هذا ويطابقه، فهو بهذا الاعتبار مثال. فإذا لم يكن هناك شيء آخر، فلا يكون هذا في الحقيقة مثالاً. إلا أن المقصود هو أن هذا الشيء الحاصل عند القوة قد يكون مثالاً لحقيقة أخرى خارجة عن الذهن، وقد لا يكون.

١٠ وهذا الذي حكيناه هو ما اتفق عليه الأكثرون. أما الذي انتهى إليه البحث والنظر هو أن حقيقة الإدراك أمر وراء الملاقاة. بل هي حالة إضافية للمدرِك إلى الشيء المدرَك، يُعبَّر عن تلك الحالة بالظهور والكشف والشعور والعلم، ولا يمكن تعريفها بالحد والرسم، كما لا يمكن تعريف الوجود بهما. أما الحد الحقيقي الذي يُتعرَّض فيه للجنس والفصل، كما عرّفناه في المنطق، ١٥ فلا يخفى امتناع التعريف به. وأما الرسم فهو لتعريف الخفي، ولا شيء أعرف وأشهر من العلم والمعرفة، كما لا شيء أظهر وأوضح من الوجود.

ومما يدل على أن الإدراك أمر وراء الملاقاة والتمثل أنا ندرك ذواتنا. أي القوة المدرِكة منا، | التي هي حقيقة نفسنا العالمة بحقائق الأشياء، تعلم ذاتها A 116b
وتشعر بها. ومن المحال أن يرتسم في ذاتنا صورةُ ذاتنا. وإن ثبتت في جوهر

[1] A: – المدرك

نفسنا صورة مطابقة من جميع الوجوه لصورة نفسنا، فيجتمع فيها صورتان لها. فقد عُرِف أن السوادين لا يجتمعان في موضوع واحد. فإن كان حقيقة الإدراك هو هذا الارتسام والملاقاة—وذلك لا يُعقَل إلا بين اثنين—فلا[1] اثنينية ها هنا، | فلا ارتسام ولا ملاقاة، فلا شعور ولا إدراك. لكن الشعور B 10a
٥ والإدراك حاصل. فليس حقيقة الشعور والإدراك هي حقيقة الارتسام والملاقاة.

فإن قيل: الملاقاة بين القوة المدرِكة وبين الشيء المدرَك يكون إدراكاً، لأن حالةَ الملاقاةِ يكون الشيء حاصلاً حاضراً عند القوة المدرِكة مشاهَداً لها غير غائب عنها. والشيء أقرب إلى ذاته من الغير الحاضر عنده، فالقوة
١٠ العاملة منا أقرب إلى ذاتها من غيرها الحاضر عندها، فهي أبداً حاضرة لذاتها غير غائبة عنها. فالغير الحاضر لما كان مدرَكاً لها، فذاتها أولى. فكان الارتسام والملاقاة هي حضور الشيء عنده، ونفسنا حاضرة لنفسنا غير غائبة عنها. فذلك الحضور هو الإدراك، وإن لم تكن اثنينية وتغاير، فإن ذلك يقع ضائعاً فيما يرجع إلى حقيقة الحضور والحصول[2] الذي هو حقيقة الإدراك.

١٥ قلنا: إن صحّ هذا، فليكن شعورُنا بذواتنا[3] حاصلاً بالفعل دائماً. لأن الملاقاة والحضور إذا كان حاصلاً بالفعل كان الشعور حاصلاً بالفعل،[4] إن كان دائماً كان الشعورُ دائماً، وإن كان في وقت كان | الشعور في وقت. وشعورنا A 117a بذواتنا ليس بالفعل دائماً، بل تارة بالفعل وتارة بالقوة القريبة من الفعل.

---

[1]B: ولا [2]A: والحضور [3]A: بذاتنا [4]A: – كان الشعور حاصلاً بالفعل

وهذا لا شك فيه. فإن النائم والمغمى عليه لا يشعر بذاته، بل اليقظان في
أكثر أحواله غافل عن ذاته ليس له شعور بالفعل بها، وخصوصاً إذا كان
مشتغلاً بفكر آخر | ملتفتاً إلى معقول أو محسوس ناظراً فيه لا غير، فيكون ما[1] B 10b
سوى الملتفَت إليه معلوماً بالقوة لا بالفعل. فإن كان علمنا بذاتنا هو حضور
ذاتنا لذاتنا، فذاتنا حاضرة بالفعل دائماً، فليكن العلم بالفعل دائماً. فحين لم ٥
يكن كذلك، عُلِم أن الشعور أمر آخر سوى الحضور والملاقاة.

ومما يدل عليه أن كل واحد منا يعلم ذاته، ويعلم أنه يعلم ذاته، ويعلم أنه
عالم بعلمه بذاته، وهكذا إلى غير النهاية. ولا شك أن العلم بالذات غير العلم
بالعلم بالذات. فالمعلوم في أحدهما هو الذات، وفي الآخر هو العلم بالذات. ولا
يخفى أن هذه العلوم لنا بالقوة لا بالفعل، ولنا أن نجعلها بالفعل متى شئنا. ١٠
فإذا جعلناها بالفعل، فأي ملاقاة وحضور حدثت هناك لم تكن موجودة
قبل ذلك؟

والذي يزيده بياناً أن الواحد منا إذا علم ذاته، كان العالم والمعلوم والعلم،
على موجب كلامكم، شيئاً واحداً، وهو حقيقة نفسه الناطقة العاقلة. وإذا
علم أنه علم ذاتَه، كان هذا علماً آخر غير العلم الأول. والمعلوم في هذا العلم ١٥
الثاني هو العلم الأول، لكن العلم الأول هو ذاته، فالمعلوم في هذا العلم الثاني
هو ذاته. فالعلم والعالم والمعلوم في العلم الثاني ما هو العلم والعالم | والمعلوم في A 117b
العلم الأول. فمهما كان العلم بالذات حاصلاً بالفعل، لزم أن يكون العلم بالعلم
بالذات أيضاً حاصلاً بالفعل، لأن الكل عبارة عن شيء واحد هو ذاته،

---

[1] B: بنا

والشيء الواحد في حالة واحدة إما أن | يكون بالقوة أو بالفعل. ثم قولنا، B 11a
هذه العلوم لنا بالقوة لا بالفعل، هو كقولنا، ذاتنا حاصلة بالقوة لا بالفعل،
ولا يخفى بطلان هذا القول. فصح أن العلم بالذات غير حقيقة الذات، بل
هو أمر إضافي لذاتنا من حيث هو عالم إلى ذاتنا من حيث هو معلوم. والعلم
٥ بالعلم بالذات أمر إضافي للذات إلى ذلك الأمر الإضافي الأول، لا إلى
الذات. فالمعلوم في العلم الثاني غير المعلوم في العلم الأول. فصح أن حقيقة
العلم والإدراك أمر وراء الملاقاة المذكورة.[1]

ثم القول بانقسام المدرِك إلى جسماني لا يدرِك غير المحسوسات، وإلى
غير جسماني لا يدرِك غير المعقولات، قول مشهور مقبول اتفق عليه
١٠ الجمهور، ولم يخالفهم فيه إلا أفضل زماننا الذي خصه تعالى بمزيد البحث
والنظر،[2] وهو صاحب المعتبر، شكر الله سعيه وأحسن جزاءه. وأنت لو
سلكت منهج الإنصاف وتركت الميل والعصبية ولاحظتَ المذاهب بعين
الاعتبار، عرفتَ أن الحق هو ما ذهب إليه. لأنك لا تشك في أنك تسمع
الأصوات وتبصر الألوان والأشكال وتدرك بعض المعقولات. ولا تشك
١٥ أيضاً في أنك واحد بالعدد ولست باثنين. وليست ذاتك الواحدة هي القوى
المتعددة التي تزعم أنها في شخصك. وهذا | كله مما لا يرتاب فيه عاقل. فإن A 118a
كان المدرِك للمعقولات غير المدرِك للمحسوسات، فجوهر ذاتك الذي هو
أنت عند التحقيق لم يدركهما جميعاً. إذ لو أدركهما، لكان المدرِك | لهما B 11b

---

[1]A B: المذكور [2]B: – والنظر

واحداً، أو لكنت أنت اثنين لا واحداً بالعدد. فالقوة التي تدرِك المعقولاتِ منك هي[1] جوهر نفسك الناطقة التي هي أنت، لست غيرها ولا هي غيرك. والقوة التي تدرِك المحسوسات إن كانت غير جوهرك الذي هو أنت، فأنت إذن ما أبصرت وما سمعت ولا أمكنك ذلك، بل غيرك الذي سمع وأبصر. وإن كانت عينَ جوهرك—حتى كنت تسمع وتبصر كما تعقل— كان المدرِك ٥ للكل هي ذاتك ونفسك الواحدة.

فإن قلتَ: إن القوة الباصرة التي في العين آلة لي تدرِك وتبصر، ثم تؤدي ما أدركته إليَّ لعلاقة بيني وبينها، فيحصل لي شعور بالشيء الذي أدركَته الآلة. قلنا لك: وبعد التأدية إليك، هل تدرك أنت الشيء المبصَر كما أدركته الآلة أم لا؟ فإن قلتَ نعم، فإدراكك غير وإدراك الآلة غير، وإدراك الآلة ١٠ يقع ضائعاً في إدراكك، وهو بمنزلة إدراك زيد وعمرو مع إدراكك. فإنك لا تحتاج في إدراكك إلى إدراك آلتك، إنما تحتاج إلى التأدية إليك. فهلاّ قلتَ: إن شبح المبصَراتِ ينطبع في العين، ثم يتأدى منها[2] إلى النفس بقوة مؤدية إليها، لا بقوة مدرِكة، إذ الحاجة إلى المؤدية لا إلى المدرِكة؟ وإن قلتَ أنا لا أدرك بعد التأدية إلي، فأنت إذن ما أبصرتَ وما أدركتَ، لكن علمتَ ١٥ بأن العين | التي هي آلتك، أو[3] القوة الباصرة التي فيها، قد أبصرت وأدركت A 118b شيئاً. وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية غير، فالعلم بالإبصار لا يكون إبصاراً البتة. غير أني | ما أظنك تشك في أنك تبصر وتسمع. B 12a

---

[1]A: هى is crossed out. [2]B: منهما [3]B: و

فإذن القوة الباصرة والسامعة فيك هي جوهر نفسك لا غير، إلا أنها تفتقر في فعل الإبصار إلى آلة مخصوصة هي العين والروح التي فيها. فتُسمى العينُ والروحُ باصرة مجازاً، لأنها آلة الإبصار. وهكذا جميع المحسوسات تدركها النفس وتحتاج في كل نوع إلى آلة أخرى. إنما المعقولات هي التي ٥ تدركها بذاتها لا بآلة.

وأما ما قيل في كيفية الإبصار—من أن صور المبصَرات تنطبع في الروح التي في العين، وتسري إلى مقدم الدماغ عند التقاء العصبتين فتشاهدها القوة هناك وتدركها—فقد ظهر بطلانه بما أورده صاحب المعتبر. فإنه إن[1] أمكن أن ينطبع في جزء من الدماغ أو في الروح التي فيه صورة، فتلك ١٠ الصورة تكون لا محالة مساوية في القدر لذلك الجزء أو أصغر منه. ويستحيل أن تكون أكبر منه، فإن المقدار الأكبر لا ينطبق على المقدار الأصغر، وهذا لا يرتاب فيه عاقل. ونحن نرى أجساماً يكاد ترتفع النسبة بينها وبين الجزء المذكور من الدماغ في المقدار لعظمها وصغره. فكيف تنتقش صورها في الدماغ مع ما لها من الأطوال والعروض والمقادير! وكيف يسعها الدماغ ١٥ ويحتملها!

A 119[a] فإن قالوا: إنما تنتقش فيه | صورة صغيرة محاكية لصورة الجسم العظيم المقدار مشابهة له في كل شيء إلا في المقدار، كإنسان العين مثلاً، فإنه B 12[b] مثل صورة الإنسان في كل شيء إلا في القدر. قلنا: | فينبغي أن نرى الصورة

[1]B: فان

المنطبعة على مقدارها الذي لها لا أكبر[1] منها. فالجبل العظيم الذي يزيد ارتفاعه على ألفي ذراع لو انطبعت صورته في الدماغ فإنما تنطبع صغيرة بقدر الدماغ، فيجب أن نراها صغيرة كما انطبعت ولا ندرك ارتفاع الجبل وعظمه وقدره، فإنّ ذلك لم ينطبع. فالقوّة الباصرة إذا لم تشاهد إلا هذه الصور الصغار، فلا تدرك إلا مقاديرها، فمقدار الجسم الخارج كيف صار ٥ مدرَكاً، والقوّة لم تشاهدها؟ أبطريق الاستدلال بالأثر على المؤثِّر؟ ولو كان كذلك، لم يصر مقدار الجسم الخارج محسوساً، بل معلوماً من مشاهدة أثرِه. والعلم الحاصل بالشيء بطريق الاستدلال على وجوده غير الإحساس به.

فإن قالوا: الصورة المنطبعة في الدماغ، وإن كانت في الحقيقة صغيرة، إلا أنّا نراها على مقدار الجسم الذي تحاكيه الصورة كما نرى صور الأجسام ١٠ ومقاديرها العظيمة في المرآة الصغيرة. فإنّ صورة الجبل العظيم تنطبع في المرآة مع صغر حجمها.[2] فالعين كمرآة صغيرة تنتقش فيها صور الأجسام العظيمة وتتأدّى منها إلى مقدّم الدماغ فتنتقش فيه، فندركها مثل ما ندرك في المرآة. فكما ندرك الأجسام العظيمة مع مقاديرها التي هي أضعاف مضاعفة لسطح المرآة | فيها، فكذلك ندركها في مرآة العين أو الدماغ. ١٥ A 119b

قلنا: هذا هو منشأ الغلط ومزلة القدم. فمن الذي يقول بانطباع الصور | B 13a في المرآة! بل كما يستحيل انطباع صورة هي أعظم من الدماغ في جزء من الدماغ يستحيل أيضاً انطباع صورة هي أعظم من سطح المرآة في المرآة.

---

[1]B: لها الاكبر [2]B: حجم المرآة

ولو انطبعت الصورة التي تحاذي بها المرآة فيها لكان ينبغي أن نرى تلك
الصورة في سطح المرآة على أي وضع ونسبة يكون لنا مع المرآة. والوجود
بخلافه. فإنا إذا وضعنا مرآة على الأرض، بحيث يكون سطحها على محاذاة
جزء مخصوص من سقف البيت مثلاً، فلو انتقش صورة ذلك الجزء من
٥ السقف في سطح المرآة، فينبغي أن لا نرى إلا ذلك الجزء في سطحها.
وليس كذلك. فإنا كلما بدلنا أوضاعنا مع المرآة وهي قارّة في مكانها تتبدل
الصور[1] التي نراها، فتظهر عند كل وضعٍ صورةٌ أخرى. فإن كان سبب
الانطباع هو المحاذاة، وهي غير مختلفة، فينبغي أن ينطبع فيها كل صورة
تحاذيها وتظهر لنا جميع تلك الصور على أيّ وضع كنّا، لأنا نرى سطح المرآة
١٠ في كل حال وفي كل وضع، فيجب أن نرى النقش الحاصل فيه، كما لو
نقشنا عليها صورة أخرى فإنا نراها أبداً عليها. ولا كذلك حال المرآة، فإنه قد
ينظر في المرآة شخصان، يرى كل واحد منهما صورة صاحبه ولا يرى صورة
نفسه. وعلى عكسه، فلو انطبعت الصورتان في المرآة لكان ينبغي أن تظهرا
جميعاً لهما. فحين | لم يكن كذلك، عُلِم أنه لا ينطبع فيه الصورة البتة. A 120a

١٥ وأمّا أنه كيف نرى في المرآة ما لا ينطبع فيها، فنبيّن ذلك ونقول: إذا
نظرنا | نحن في مرآة، وأوقعنا البصر على جزء مخصوص منها، أمكننا أن B 13b
نتوهم خطاً مستقيماً يمتد من البصر إلى ذلك الجزء، وأمكن أن نتوهم
خطاً آخر يخرج من ذلك الجزء إلى مركز العالم. فلنفعل ذلك، ونتوهم سطحاً
بين الخطين. ونفرض ذلك السطح قاطعاً للمرآة، حتى يحدث على وجهها

---

[1] A: الصورة

خط مستقيم. ويكون الخط الممتد من البصر إلى سطح المرآة واقعاً على هذا الخط. فيحدث من التقاء الخطين زاويتان لا محالة في السطح المذكور الواقع[1] على وجه المرآة، إحداهما إلى ما يلي جهتنا، إن كان وجه المرآة على موازاة وجه الأرض، أو إلى ما يلي جهة الأرض، إن كانت[2] المرآة على وضع آخر. وتسمى هذه الزاوية زاوية الشعاع، والخط الممتد من العين إليها خط ٥ الشعاع. ونتوهم خطاً آخر يخرج من ملتقى الخطين في هذا السطح الواقع على وجه المرآة في الجهة الأخرى من زاوية الشعاع على وجه يحيط هو مع الخط المتوهَّم على سطح المرآة بزاوية أخرى مساوية لزاوية الشعاع، ونسميها زاوية الانعكاس، ويُسمى هذا الخط خط الانعكاس. وتختلف زاوية الشعاع لا محالة في الصغر والكبر باختلاف وضع المرآة مع الناظر ١٠ فيها. وزاوية الانعكاس أبداً نفرضها مثل زاوية الشعاع.

A 120b وإذا عرفت هذا فنقول: كل شيء يقع على محاذاة خط الانعكاس | وعلى استقامته وفي صوب امتداده، فيراه الناظر في المرآة. وما لا يكون B 14a على ذلك الصوب، | فلا يراه البتة. فإذا كانت زاوية الشعاع حادة، فخط الانعكاس لا يقع على وجه الناظر، فلا يرى وجهه في المرآة. وإذا صارت ١٥ زاوية الشعاع قائمة، فينطبق لا محالة خط الشعاع على خط الانعكاس، فيرتد خط الانعكاس إلى وجه الناظر، فيرى وجهه في المرآة. وهذا كله قد تبيّن في علم المناظر، ويدلك عليه التجربة والاعتبار إن أردتَ.

---

[1] B: – في السطح المذكور الواقع (marginal correction in A, probably added when A was collated with the holograph). [2] A B: كان

وهكذا ضوء الشمس وشعاعها. فإنها إذا وقَعتْ على جسم صقيل كثيف[1] أو مرآة أو ماء صاف ينعكس منه فيقع على كل شيء يكون على محاذاة خط الانعكاس فيضيؤه. والمرايا الحرّاقة عُمِلت مقعرة الوجه على نسبة تنعكس من أطرافها أشعة الشمس الواقعة عليها إلى المركز، فيكثر الشعاع ٥ عند المركز، فيحترق الهواء الذي فيها ويحرق ما يحاذي بها.

فقد بُيّن بهذه الجملة أنّ صورة المرئي لم تنطبع في المرآة، وأن الذي يُظن أنه يُرى في المرآة ليس فيها البتة. بل الناظر في المرآة إنما يرى ذات الشيء وحقيقته، لا مثاله.

فحقيقة الرؤية شعور النفس بالمرئي بتوسط آلات مخصوصة، هي العين ١٠ مع ما فيها من الروح والنور. وقد عرفت أن الروح جسم لطيف وأن النور عرض قائم به. وكما لا بد في الرؤية من أن يكون المرئي مستنيراً، إما في ذاته كالكواكب وكالنار، وإما بوقوع النور عليه من غيره، لا بد أيضاً من أن تكون العين، التي هي آلة الرؤية، ذات نور وضياء. فمن قلَّ || النور في عينه A 121a B 14b ضعف بصره، ومن كثر نور عينه قوي بصره. ويشهد لذلك الاعتبارات ١٥ الطبية. فإنّ من ضعف بصره لقلة النور ونقصانه، لا لغلظه، كانت رؤيته من القرب أسهل وأيسر، بل لا يرى من البعد شيئاً، لأنّ النور القليل يتفرق في المسافة التي بينه وبين الشيء فلا ينتهي إليه. وأمّا إن كان الضعف للغلظ فقط، فيرى من البعد دون القرب، لأنه إذا تحرك في المسافة التي بينه وبين الشيء تحلل شيءٌ من غلظه بسبب الحركة، فيرتفع المانع من الرؤية. فحدة

[1]B: كشيف

البصر أبداً بكثرة نور العين وبشدة صفاء الروح، حتى أنّ بعض الحيوانات
التي كثر نور عينها تبصر في ظلمة الليل. فالإبصار يتوقف على وقوع نور البصر
على الشيء المبصَر.

ولا نعني بوقوع نور البصر على الشيء انتقال نور العين إليه، بأن يخرج من
العين ويسري في الفضاء الذي بين العين والشيء المرئي حتى يصل إليه ويقع ٥
عليه. فإنّ انتقال العرض من موضوعه محال. وكذا نور الشمس والنار، فإنه لا
يخرج من قرص الشمس فيسري في فضاء العالم، ولا من جرم النار، فإنّ
ذلك محال. ولكن معناه أنه يحدث في الهواء الذي بين العين وبين الشيء
المرئي كيفية مشابهة لنور العين بسببه، كما يحدث في الهواء بسبب النور
الذي في قرص الشمس هذا النور والضوء الذي نشاهده، وكما يحدث في ١٠
هواء البيت في ظلمة الليل[1] نور بسبب ضوء السراج. فإذا تكيف الهواء | الذي B 15a
بين العين والشيء المرئي بتلك الكيفية التي حدثت فيه بسبب نور العين،
استعد لأن يصير آلة | للنفس في فعل الإبصار، فتبصر النفس الشيء A 121b
باتصال هذه الآلة به. ولنتوسع في إطلاق اسم نور العين على هذه الكيفية
الحادثة في الهواء، كما توسعنا في إطلاق اسم نور الشمس على الضوء ١٥
الحادث في الهواء بسبب الشمس. فنقول: نور العين تارة يمتد من[2] العين على
استقامة الخط الذي سميناه خط الشعاع حتى يصل إلى الشيء المرئي فتدركه
النفس به. وتارة يصل على استقامته إلى جسم صقيل كثيف[3] أو مرآة

---

[1] A: يحدث في ظلمة الليل في البيت [2] A: في [3] B: كشيف

فينعكس منه، ويمتد على خط الانعكاس إلى أن يصل إلى الشيء فتدركه
النفس. فالمرآة سبب انعطاف النور وانعكاسه فقط. وأما سبب الرؤية في
المرآة وغيره واحد، وهو وقوع نور البصر على الشيء المبصَر.

والذي يدل على اتصال نور العين بالمرئي وحدوثه في الهواء أن كل فعل
٥ للنفس يكون بآلة جسمانية، فلا بد فيه من اتصال الآلة بمحل الفعل. فإنه
إن لم تتصل الآلة به، لم يكن هو أولى بوقوع الفعل فيه من محل آخَر. فتميزه
عن غيره إنما كان بسبب اتصال الآلة به. وإذا لم يكن بدّ من الاتصال، فلا
يخلو إما أن يتحرك المرئي أو مثاله إلى الآلة وهي العين، وقد بيّنا استحالته،
وإما أن تتحرك الآلة إلى المرئي، ولا يمكن ذلك إلا بهذا الطريق الذي قلنا،
١٠ وهو أن تحدث هذه الكيفية والقوة في الهواء | فتتصل بالمرئي. B 15[b]

ومما يدل على بطلان القول بالانطباع أنّا ندرك التفرقة في القرب والبعد
بين ما يقرب منا ويبعد من الأشياء التي نراها. فلو كان المدرَك المشاهَد
هي الصورة | المنطبعة في الدماغ، لا الشيء الخارج الذي هو في مكانه A 122[a]
وحيزه الحقيقي، لكان ينبغي أن لا ندرك تفاوتاً في القرب والبعد، لأن
١٥ الصور كلها إنما تنطبع في موضع واحد من داخل الدماغ، ليس بعضها
أقرب إلينا وبعضها أبعد. والمسافة التي بيننا وبين الأشياء المرئية لا يعقل
انطباعها في الدماغ البتة، بخلاف صور الأجسام فإنها مما يمكن نقشها على
سطح الجسم. وأما المسافة فمما لا يقبل النقش على سطوح الأجسام. فمن
المحال أن تنطبع صورتان في محل واحد، وينطبع مع أحداهما قربها من
٢٠ ذاتنا وينطبع مع الأخرى بُعدُها عنا. وإذا كنا لم ندرك إلا الصور الحاصلة في

دماغنا—ولا تفاوت بينها في ذواتنا من حيث القرب والبعد، إنما التفاوت
في أمر خارج، وهو أنّ إحداهما حصلت بسبب أمر قريب منا والأخرى
حصلت بسبب أمر بعيد—فينبغي أن يقتصر الإدراك على الحاضر الحاصل
ويتقاصر عما هو خارج عنه. كمن حضر عنده شخصان، أحدهما من موضع
قريب والآخر من مكان بعيد، فإنه يدركهما لكونهما حاضرين عنده، ولا ٥
يدرك مكانهما الذي كانا فيه قبل الحضور، ولا أنّ أحدهما حضر عنده من
B 16a مسافة قريبة، والآخر من | مكان بعيد. والوجود في الرؤية بخلافه. فعُلم أنّا
إذا رأينا الشيء، فإنما نراه في مكانه الذي هو فيه، وندرك المسافة التي بيننا
وبينه، ولا نشك في أنّا نرى ذاته الحقيقي في مكانه الحقيقي، لا مثاله في
A 122b دماغنا. هذا مما لا يرتاب فيه عاقل.| ١٠

وأيضاً لو كنا نرى الأشياء كلها في دماغنا، لكان أولى الأشياء بأن نراها
هو جوهر دماغنا، على ما قرره صاحب المعتبر. فإنّ القوة الباصرة لو كانت
في العين أو الدماغ، وهي تشاهد صورة الشيء الخارج عنه فتدركها، فما بالها
لا تدرك الجسم الذي هو محلها؟ وما المانع لها من الإدراك، وهي كما تلاقي
الصورة الحاصلة في محلها تلاقي ذات المحل؟ فعُلم أنّ القول بالانطباع مما ١٥
لا طائل تحته، وأنّ القوة الباصرة ليست غير جوهر النفس الناطقة، وأنّ
إبصارها هو بوصول آلتها التي هي النور الممتد من العين إلى الشيء المبصَر.

فإن قيل: الدليل على الانطباع أنّ الأحول يرى الشيء الواحد شيئين،
لأنّ عصبتي عينيه لم تلتقيا في دماغه، بل انحرفت إحداهما عن الأخرى.
فالصورة المنطبعة في إحدى العينين إذا سرت إلى مقدم الدماغ لا تنطبق ٢٠

على الصورة التي سرت إليه من العين الأخرى حتى صارتا صورة واحدة، فتدركها القوة. بل كل واحدة[1] من الصورتين ترتسم في جزء آخر من الدماغ. فالقوة الباصرة تشاهد هناك صورتين وترى شيئين. فإن لم يكن كذلك، فما باله يرى الواحد | اثنين؟ B 16b

٥ قلنا: هذا باطل. فإنا إذا تكلفنا الحوَل ونظرنا إلى الشيء نظرَ الأحولِ، نراه أيضاً اثنين كما يراه الأحول. ونحن نعلم أنّ عند تكلف الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ. فإنّ التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا. ويدل عليه أنه لو كان في مقابلتنا على صوب واحد شيئان، أحدهما | على مسافة عشرة أذرع فما فوقها، والثاني على مسافة ذراع أو A 123a

١٠ ذراعين مثلاً، وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا، ثم نظرنا إلى الشيء الأقرب إلينا وجمعنا البصرَ عليه وقصدناه بالنظر، كأنا لا ننظر إلى غيره، فإنا نراه واحداً كما هو، ونرى في هذه الحالة بعينها الشيء الأبعد شيئين اثنين. وعلى عكسه، لو نظرنا إلى الشيء الأبعد وجمعنا البصر عليه، نراه واحداً كما هو، ونرى الشيء الأقرب في تلك الحالة بعينها شيئين اثنين. وجربه من

١٥ نفسك لتقف عليه. فلو كان السبب في رؤية الشيء الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف العصبتين[2] وتباعدهما، لما تُصوِّر أن نرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحداً والثاني اثنين. إذ كيف يكون تركيب العصبتين باقياً بحاله وباطلاً مرتفعاً في حالة واحدة! فليس السبب ما تخيلوه. وإنما[3] السبب في

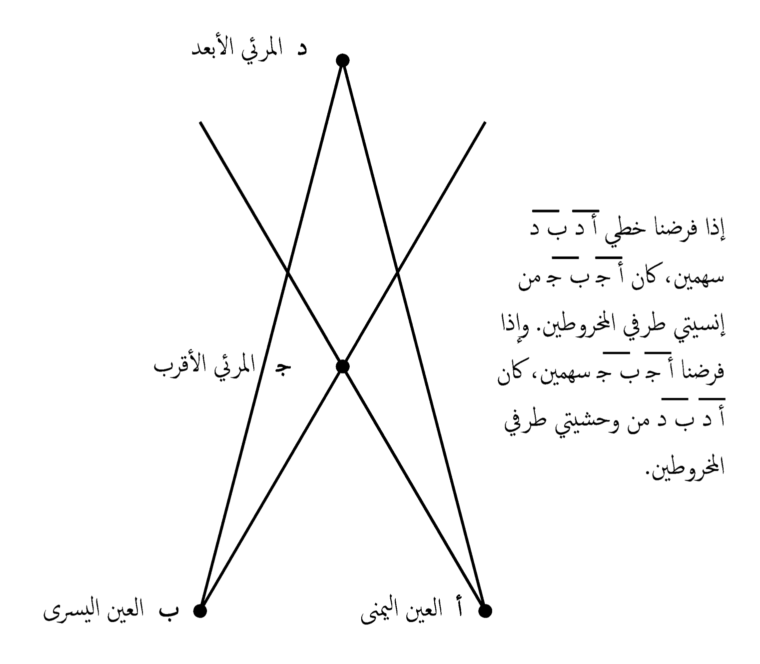
---

[1]B: واحد [2]A: عصبتين [3]B: وإن

ذلك أنّ النور الممتد من كل عين على شكل مخروط رأسه عند العين
وقاعدته عند ما يقع عليها من الأجسام المرئية، وقوة هذا النور وسلطنته | في B 17a
سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع. وخطا الشعاع الممتدان من العينين
يلتقيان عند الشيء المبصَر، فيتحدان هناك. وجمع البصر على الشيء هو إيقاع
٥ سهمي المخروط عليه. فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع عليه
السهمان، وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء
الأبعد دون طرفه الإنسي. وأعني بالطرف الإنسي الطرف الذي يلي المخروط
الآخَر، و بالطرف الوحشي ما يقابله. فإذا وقع الطرف الوحشي من مخروط
العين اليمنى على الشيء الأبعد، ووقع سهم المخروط على الشيء الأقرب،
١٠ فنرى بتلك العين الشيء الأبعد من الشيء الأقرب فيما يلي جهة يميننا.
وإذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الأبعد،
ووقع السهم على الشيء الأقرب، فنرى بتلك العين الشيء الأبعد من الشيء
الأقرب فيما يلي جهة يسارنا. فنرى الأبعد بإحدى العينين على يمين الأقرب
وبالأخرى على يساره، فنراه شيئين، وبينهما الشيء الأقرب. وأما إذا جمعنا
١٥ البصر على الشيء الأبعد، فالسهمان يلتقيان هناك. ويقع من كل مخروط
طرفه الإنسي على الشيء الأقرب. والخطان الممتدان من العينين إلى الشيء
الأقرب يتقاطعان وينفذان كل واحد على استقامته على جنبتي الشيء
الأبعد. فالذي يخرج من العين | اليمنى يمر على الجانب الأيسر من الشيء A 123b
الأبعد. والذي | يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الأيمن منه. فنرى B 17b
٢٠ بالعين اليمنى الشيء الأقرب على يسار الأبعد، وبالعين اليسرى على يمينه،

فنراه شيئين. ونرى الأبعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً، كما كنّا نرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئاً واحداً.

وهكذا حال الأحول. فإنّ سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد، بل يقع كل واحد على ما يليه من قاعدة الأنف، أو يلتقيان بين ٥ العينين في الهواء الذي يقرب منه جداً. وإنهم أبداً إنما يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها. ولو أمكنهم أن يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحداً كما هو. فهذا هو السبب في رؤية الشيء الواحد شيئين[1] اثنين، لا ما تخيلوه من انطباع صورتين. ومن هذه الصورة يُستعان على تصور ما ذكرناه.[2] || A 124ª B 18ª



١٠

[1] B: – شيئين [2] Diagram: A (123ᵇ), B (17ᵇ).

يبقى إشكال على أصل الكلام، وهو ما أشار إليه بقوله، "أليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً، كله على سبيل المشاهدة، لا على سبيل تخيل أو تذكر؟ وأنت تعلم أنّ البصر إنما ترتسم فيه صورة المقابل، والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط. فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم أولاً، واتصل[1] بها هيئة الإبصار الحاضر. فعندك قوةٌ قِبَلَ البصر إليها يؤدَّى البصرُ كالمشاهدة، وعندها تجتمع المحسوسات".[2] ٥

ووجه الإشكال أنّ النور الذي هو آلة النفس في الإبصار يصادف الشيء المرئي كما هو، ولا يخفى أنّ النقطة بالحركة لم تصر خطاً من حيث الحقيقة بل بقيت نقطة كما كانت، فما بال النفس تراها[3] خطاً إن كان المرئي ذاتها الحقيقية لا الأثر الحاصل منها؟ إلا أنّا نقول: إنّ هذا إن دل على ارتسام الصورة فإنما يدل عليه في الجملة، أمّا لا يدل على ارتسامها في العين والدماغ. فهلاّ قلتم إنها ترتسم في الهواء المنور بنور العين المماس للشيء[4] المرئي! ولو جاز أن ترتسم في الدماغ والروح الذي فيه لجاز أن ترتسم في الهواء المتكيف بهذه الكيفية المخصوصة. فأي استحالة فيه؟ وفيما تقدم من الكلام دلالة قاطعة على امتناع الارتسام في العين والدماغ، وليس فيه ما يدل على امتناعه في الجملة.| B 18b ١٠ ١٥

[1]A: وارتسم [2]*Ishārāt*, 2, 374–376. [3]B: لا يراها [4]B: الشيء

وما أوردناه الآن من كلام الإشارات، إن كان يدل على الارتسام والانطباع، فوجب أن نجمع بينهما ونقول: إنّ صورة المرئي على ما هو عليه من القدر والشكل ترتسم في آلة الإبصار، | لكن في طرفها عند اتصالها A 124b بالمرئي وملاقاتها إياه بالمماسة. فهنالك تنفعل الآلة ويحصل في محل التماس ٥ منها هيئة مشابهة للمرئي، كأنها سطح مشترك بين الآلة وبين المرئي، وإن لم يكن مشتركاً في الحقيقة، فتدركها النفس. فإن دعت الضرورة إلى القول بالانطباع ولم يكن بدّ منه، فهو على هذا الوجه—ولا دليل على امتناعه— أولى. بل لا يمكن إلا كذلك، لما سبق ذكره مما دل على استحالة الانطباع في العين والدماغ.

١٠ وعلى هذا لا يلزمنا أن نقول إنّ المبصَر المدرَك هو هذه الهيئة وهذا الأثر لا غير، بل الأثر والمؤثر جميعاً. فالأثر ينطبق على المؤثر ويلتصق به، فيصير مع المؤثر كشيء واحد، فندرك ذلك الواحد. ولا نميّز بينهما إلا عند مفارقة المؤثر الأثر بسرعة، كما في الصورة المذكورة، فهناك يبقى الأثر حيث كان لحظة لطيفة بعد تحول المؤثر وانتقاله إلى حيز آخَر، فندركهما جميعاً في ١٥ حيزين. وأما قبل فرض الحركة، فلا نميّز بينهما لاتحادهما بحكم الاتصال.

وهكذا نقول في الحواس الأخر. فإنّ بشرة اليد تنفعل عن الجسم الحار الملموس، ويحصل فيها حرارة مشابهة لحرارة الملموس، فندركها في سطح | B 19a الكف وسطح الجسم الملموس، ولا نميّز بينهما بحكم الوحدة الحاصلة بسبب الاتصال. ولهذا لا ندرك من الملموس إلا كيفية مخالفة لكيفية البشرة. ٢٠ حتى لو غمسنا الإصبع في ماء فاتر معتدل بين الحرارة والبرودة اعتدالاً

A 125[a] شبيهاً باعتدال حرارة الإصبع، | فإنّا لا ندرك حرارته ولا نحس به. إذ لا
يحدث في ظاهر الإصبع بسبب الانغماس فيه كيفية لم تكن موجودة فيه،
ولم تنفعل آلة الإدراك، فلا يحصل الإدراك. وأما إذا كان الماء أحر من
الإصبع أو أبرد منه، فتحدث فيه الكيفية المشابهة لكيفية الماء، وتنفعل
الآلة، فيحصل الإدراك. ٥

وهكذا نقول في السمع. فإنّ الصوت الذي هو كيفية حادثة في الهواء
ينتهي إلى العصبة المفروشة على صماخ الأذن، وهي مع الروح المنبثّ فيها
آلة النفس في إدراك تلك الكيفية. فإذا وصلت الكيفية إلى العصبة أدركتها
النفس بتمامها، أي أدركت جملة الصوت الحادث في الهواء الذي بين
السمع وبين الجسم المصوت، ولم يقتصر إدراكها على القدر الذي حدث ١٠
في العصبة، لاتحاد الجملة واتصال بعضها بالبعض، حتى تدرك مع الصوت
جهته التي حدث فيها من الجسم المصوت وتدرك قرب المصوت وبعده. ولو
اقتصر الإدراك على ما حدث في العصبة المفروشة من الكيفية لَمَا أحسسنا
B 19[b] بالجهة والقرب والبعد، إذ ليس هناك قرب وبعد وجهة. ونحن | لا نشك في
أنّا نسمع الأصوات حيث هي وفي مواضعها التي فيها المصوتات ونفرق بين ١٥
القريب منها والبعيد. كما أنّا نبصر الألوان حيث هي وفي مواضعها التي هي
فيها، ونفرق بين القريب والبعيد منها. وهكذا القول في باقي الحواس الظاهرة.

وقد تبين من مجموع ما ذكرنا بطلان القول بانطباع الصور في العين
والدماغ.

وأمّا المذهب الثاني | في كيفية الرؤية، وهو حدوث القوة التي سميناها نور العين في الهواء واتصالها بالمرئي، وإن لم تقم عليه حجة يُعتد بها، فهو من جملة الممكنات، ولا دليل على امتناعه واستحالته. ومهما علمنا قطعاً أنّ الإدراكات كلها إنما هي[1] للنفس، وليس وراءها قوة مدركة في البدن، وأنّ إدراكها للمحسوسات إنما يكون بتوسط الآلات، وأنّ الآلة لا بد وأن تتصل بمحل الفعل، وأنّ الاتصال إما أن يكون بانتقال المحل إلى الآلة أو بحركة الآلة إليه، وأنّ انتقال المبصَرات إلى آلة الإبصار محال، فيلزم من ذلك أنّ آلة الإبصار تتصل بالشيء المبصَر حيث كان المبصَر من غير أن ينتقل من موضعه إلى آلة ومن غير أن يرتسم مثاله في داخل البدن في الآلة. ولا يمكن ذلك إلا بما ذكرنا من الطريق، وهو حدوث القوة التي سميناها نور العين في الجسم الذي بين الشيء المبصَر وبين العين، فتكون تلك القوة آلة النفس في الإدراك. فهذا تمام البحث عن الحواس الظاهرة. |

A 125b ٥ ١٠ B 20a

وأما الحواس الباطنة، فقد قالوا إنها خمس. أولاها الحس المشترك، ويسمونه بنطاسيا. وثانيتها الخيال، وتسمى مصورة. وثالثتها المفكرة، وتسمى باعتبار متخيلة. ورابعتها الوهم. وخامستها الذاكرة، وتسمى حافظة. فالحس المشترك قوة في مقدم الدماغ تجتمع عندها المحسوسات فتدركها. والخيال قوة تُحفظ مُثُلُ المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها. والوهم قوة تدرك من المحسوسات الجزئية معاني | جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس. والذاكرة قوة تحفظ هذه المعاني، فإنّ الحفظ غير الإدراك، فله

١٥ A 126a

[1]B: – هي

قوة أخرى. والمفكرة قوة متصرفة في هذه المعاني وتلك الصورة مفتشة عنها مركبة بعضها ببعض أو مفصلة.

وذكر في الإشارات تفاصيل هذه القوى وشرحها في الإشارة التي أولها، "لعلك تنزع[1] الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الدراكة من باطن أدنى شرح، وأن نقدم شرح أمر المناسِبة للحس أولاً. فاسمع".[2] ٥

فنقول: أمّا اجتماع المحسوسات عند قوة في مقدم الدماغ، فقد تبين امتناعه بما تقدم ذكره، ويزيدك استبصاراً به تأملك حال الملموسات والمذوقات. فإنّ طعوم المطعومات عند تناولها إنما نجدها في الفم وسطح اللسان والحلق فقط. وكما لا يرتاب أحد في أنه لا يجد حلاوة الشيء الحلو عند التناول في عقب قدميه وأصابع رجليه مثلاً، لا يرتاب أيضاً أنه | لا ١٠ B 20b يجدها في دماغه. ولو حصلت الحلاوة في الدماغ بطريق التأدية إليه من اللسان والحلق، حتى صارت محسوسة هناك، لعلمنا وجودها فيه. إذ كيف تصير الحلاوة محسوسة لنا في عضو منا، ولم نشعر بكونها في ذلك العضو؟ ولو جاز ذلك، لجاز أن يقال إنّ الحلاوة تحدث في أصابع القدمين وتصير محسوسة لنا هناك، ونحن لا نشعر بأنها فيها. وهذا من أقوى المحالات. ١٥

A 126b وهكذا حال الملموسات. فإنا إذا لمسنا الشيء الحار باليد، نعلم | قطعاً ويقيناً بأنّا لا ندرك الحرارة في أبصارها وأسماعنا وقلبنا ودماغنا ولا في عضو آخر من أعضاء بدننا سوى اليد. نعم، لو قيل إنّ في الدماغ قوة واحدة تدرك

---

[1]B: – تنزع [2]*Ishārāt*, 2, 373–374.

جميع هذه المحسوسات بآلات مختلفة، كل واحد منها في مكانه وموضعه
الذي هو فيه عند اتصال الآلة به، لا في داخل الدماغ، كان ذلك حكماً في
حيز الإمكان. أما القول باجتماع المحسوسات عند القوة فهو مكابرة العقل.

ولو قيل أيضاً إنّ مُثُل المحسوسات تجتمع عند قوة في الدماغ، لا
٥ المحسوسات، كان ذلك كلاماً آخر. وقد ذكروا ذلك، وزعموا أنّ تلك القوة
التي تجتمع عندها مُثُل المحسوسات بعد الغيبوبة قوة أخرى غير الحس
المشترك. فالحس المشترك يشاهد المحسوس لا مثال المحسوس، والخيال
يشاهد مثال المحسوس لا حقيقة المحسوس. ثم لا حجة لهم على ذلك سوى
أنهم قالوا بأنّا نحكم بأنّ هذا اللون الجزئي غير هذا الطعم | الجزئي، وأنّ B 21a
١٠ لصاحب هذا اللون هذا الطعم، والقاضي بهذين الأمرين يحتاج أن يحضره
المقضي عليهما جميعاً. إلا أنّا نقول: إنّ القاضي بهذين الأمرين هو حقيقة
ذاتك وجوهر نفسك الذي يدرك جميع هذه المحسوسات، كل واحد بآلة
مخصوصة تتصل به في محله وموضعه الذي هو فيه.

وأيضاً، فإنّ الحس المشترك عندهم إنما يدرك المحسوس الحاضر، ولا
١٥ يدرك مثاله بعد غيبته. وإنما المدرِك للمثال قوة غير الحافظة له، إذ الحفظ
غير الإدراك. كما قالوا في الوهم إنه قوة تدرك المعاني | الجزئية، والذاكرة قوة A 127a
تحفظ كل المعاني، فيلزمهم أن يقولوا بمثل ذلك في الصور وأن يثبتوا قوة
أخرى تدرك الصور بعد غيبة المحسوسات إن كانت قوة الخيال حافظة لها،
أو تحفظ الصور إن كانت [قوة] الخيال مدركة. فيلزمهم أن يثبتوا قوة سادسة
٢٠ لا محالة.

ثم حفظ صور المحسوسات كلها وبقاؤها بالفعل في قوة واحدة في جزء من الدماغ مما يأباه العقل. فإنّ هذه النقوش والصور إن كانت كلها في محل واحد، فيقع البعض فوق البعض بالضرورة، فيلزم أن يختلط الكل، حتى يكون الحاصل فيه نقشاً غير مطابق لشيء مما في الخارج. كما لو نقشنا على سطح مثلاً نقشاً، ثم نقشنا فوقه نقشاً آخر، ثم صورنا عليه صورة أخرى، هكذا إلى حد يكاد لا يتناهى، فإنه تتشوش النقوش ولم يتميز بعضها عن بعض، بل تحصل على السطح هيئة مشوشة غير منظومة. وإن انتقش كل واحد من الصور | في محل آخر، فيكون الجزء من الدماغ الذي فيه القوة الحافظة للصور منقسماً إلى أقسام كثيرة يكاد لا يتناهى عددها، وينتهي كل قسم في صغر الحجم إلى حد يكاد لا يدرَك بالحس، ثم تنتقش صورة السماء في واحد منها وصورة الأرض في واحد، وهكذا صور الموجودات كلها. وهذا مما لا يرتاب العاقل في بطلانه وامتناعه.

ثم ليس بعض الأجزاء ببعض الصور أولى من غيره. فالجزء الذي انتقش فيه صورة السماء مثلاً ليس أولى بها من الجزء[1] الذي انتقش فيه صورة الأرض. فلم اختص ذلك الجزء من بين سائر الأجزاء بتلك الصورة؟ وهل هذا إلا تحكم محض! |

ثم إن تُصور هذا كله، فالقوة المدركة لهذه الصور، عندما أردنا أن نتذكر شيئاً منها، تنتقل من محلها وموضوعها إلى المحل الذي انتقش فيه الصورة

---

[1] B: – الجزء

حتى تلاقيها فتدركها، أو الصورة تنتقل من محلها إلى المحل الذي فيه[1] القوة المدركة؟ ويلزم من التقديرين انتقال العرض من محل إلى محل، ولا تخفى استحالته. وإن لم يكن انتقال، فإن كانت القوة المدركة والصورة المنقوشة كلاهما أبداً[2] في محل واحد، فهلا كان الإدراك حاصلاً بالفعل ٥ دائماً لحصول الملاقاة دائماً؟ وأي شيء حدث عند تجدد الإدراك؟ وإن كانا في محلين وفي جزئين متغايرين من الدماغ، فكيف يدركها ولا ملاقاة بينهما؟

ثم حفظ الصور المنقوشة وبقاء مُثُل المحسوسات مما يُفهم معناه في الجملة. أما بقاء المعاني وحفظها، غير مفسر بكونها معلوماً | بالفعل، فمما لا يفهم B 22ª ١٠ له معنى. فإنا إذا علمنا مثلاً أنّ زيداً عدو لعمرو، فعداوته له أمر محقّق، وهو وصف قائم به. وإحاطة علمنا بها أيضاً أمر آخر. وبقاء هذا العلم بالفعل أيضاً مفهوم. أمّا حصول مثال تلك العداوة في دماغنا وبقاؤه فيه مع ذهولنا وانقطاع علمنا بالفعل عنها، فمما لا يعقل له معنى البتة.

ثم الذي يدفع[3] القول بإثبات هذه القوى وإدراكاتها أنّا إذا تخيلنا صورة ١٥ أو تذكرنا معنى، فإمّا أن يحصل لجوهر نفسنا التي هي حقيقتنا شعور وعلم به، أو لم يحصل. ومحال أن لا يحصل، فإنّ أحداً لا يشك في أنه العالم بما يتخيله أو يتذكره. وإن | حصل العلم به، فإمّا أن يكون علمنا به هو عين إدراك A 128ª القوة أو غيره. ومحال أن يكون عينه، فإنّ تغاير المدرِك يوجب تغاير الإدراك

---

[1] A: فيها [2] B: – أبدا [3] B: دفع

بالضرورة. فإذن شعورنا وإدراكنا بما نتخيل ونتوهم غير شعور هذه القوى به. فشعور هذه القوى يقع فضلاً فيما يرجع إلى شعورنا به. فإنّا إذا علمنا مثلاً بأنّ زيداً صديق عمرو أو عدوه، فالمدرِك لهذه الصداقة إن لم يكن إلا قوة في دماغنا، وهي غير جوهر نفسنا، فجوهر نفسنا غير عالمة بها. نعم، ربما يَعلم بأنّ قوة من جملة قوى بدنها أدركت تلك الصداقة، ولكن العلم بأنّ قوة أخرى ٥ غير ذاتها علمت شيئاً لم يكن علماً بذلك الشيء. وإن أدركت النفس أيضاً تلك الصداقة، فلا شك أنّ إدراكها غير إدراك القوة لها. ونحن إنما نثبتها ونقضي بوجودها لشعور النفس بها، لا لشعور قوة الوهم. فلا ضرورة | إذن B 22b إلى إثبات قوة مدركة وراء النفس. نعم، تفتقر النفس في هذه الإدراكات إلى آلات مخصوصة هي أجزاء الدماغ مع الأرواح التي فيها، فيكون كل ١٠ جزء منه آلة لنوع آخَر من الإدراك، كما قررناه في الحواس الظاهرة. فإذاً[1] لا إدراك إلا للنفس، ولا مدرِك إلا النفس.

فإن قيل: النفس البشرية لا تدرك الأجسام والأمور المحسوسة، لِما عُلِم أنها ليست منقسمة ولا ذات وضع، وكل جسم فمنقسم بالقوة وله وضع لا محالة، وقد عُلِم أنّ الإدراك بالمقارنة والملاقاة أو هو نفس المقارنة، وما ١٥ لا ينقسم البتة بوجه من الوجوه | لا يقارِن المنقسم، فإنّ ما يقارن المنقسم A 128b منقسم لا محالة. ولأنّ ما لا وضع له لا يقارن ما له وضع—إذ يلزم منه أحد أمرين، إمّا حصول الوضع لما لا وضع له، أو انعدام الوضع لما له وضع، وكلاهما محال—فإذن النفس لا تدرك المحسوسات والمتخيَّلات. فدعت

[1] A: إذ

الضرورة إلى إثبات قوى جسمانية مدرِكة لها، وهذه القوى آلات النفس تدرِك بوسائطها مدرَكاتها إدراكاً عقلياً لعلاقة عقلية بين النفس وبين هذه القوى.

قلنا: دعواكم أنّ النفس البشرية لا تدرك الأجسام والأمور المحسوسة، ٥ وإن كان مشهوراً منقولاً من المتقدمين والمتأخرين، فليس بأوّلي لا يفتقر إلى البرهان. فما البرهان عليه؟

وقولكم بأنّ النفس ليست منقسمة ولا ذات وضع. قلنا: هذا، وإن كان للبحث فيه مجال، لكن الآن لا نتعرض له ولا ننازع فيه، وإنما ننازع في القضية الأخرى، | وهي أنّ الإدراك بالمقارنة والملاقاة. وقد بيّنا فيما تقدم B 23a ١٠ أنه ليس كذلك. نعم، تفتقر بعض الإدراكات إلى مقارنة بين آلة الإدراك وبين الشيء المدرَك. أمّا المقارنة بين المدرِك والمدرَك، فلا.

ويدل على أنّ النفس تدرك الأمور المحسوسة الجسمانية أنّ مدرَكات هذه القوى لا تخلو إمّا أن تصير مدرَكة للنفس أو لا تصير. فإن لم تصر مدرَكة لها، فلا شعور لنا إذن بما نسمع ونبصر ونتخيل ونتوهم. ولا ١٥ يخفى بطلان هذا القول. وإن صارت مدرَكة، فقد أدركت النفس أموراً جسمانية محسوسة. ثم لا بد وأن تدرك النفس هذه القوى | المدرِكة A 129a حتى تدرك مدرَكاتها فيها. وهذه القوى أيضاً أمور جسمانية موجودة في موضوعاتها كسائر الأعراض.

وقولكم إنّ النفس تدركها إدراكاً عقلياً، كلام مبهم. فإن أردتم به أنّ ٢٠ النفس إذا أدركت هذه القوى أو مدرَكاتها فقد أدركت أموراً عقلية غير

جسمانية، فليس كذلك. وهذا[1] لا خفاء به. وإن أردتم أنها أدركتها من حيث هي قوى، وهي من هذه الجهة أمور كلية عقلية، كمن يدرِك من شخص زيد مثلاً حقيقة الإنسانية، فهو باطل أيضاً. فإنها إذا لم تدرك هذه القوى المعينة الشخصية من حيث هي هذه المعينات، لم تدرك ما ارتسم فيها من مدرَكاتها الشخصية، فيلزم أن لا يكون لنا شعور بما نحس ونتخيل. لكنّا ٥ لا نشك في أنّا ندرك جميع ذلك، فقد أدركت النفس هذه المحسوسات والمتخيّلات، وأدركت هذه | القوى الجسمانية، بل أدركت جملة بدنها B 23b الخاص بها.

فقد يُتخيل من مجموع ما ذكرنا أنّ للنفس شعوراً بهذه الجزئيات المحسوسة الجسمانية، وأنه لا يكفي في شعورها بها إدراكات القوى الجسمانية لها، ١٠ بل لا بد وأن يكون لها إدراك آخَر.[2] فتكون إدراكات هذه القوى فضلاً فيما يرجع إلى إدراكها. فإنها لا تنتفع بإدراك هذه القوى، وإنما تنتفع بموضوعاتها التي هي آلات تستعملها في أفعالها. وإذا لم يتوقف إدراك النفس على هذه القوى وإدراكاتها، ولا دعت ضرورة أخرى إلى إثباتها، ولا حجة قامت عليها، فلا يُقضى[3] بثبوتها. فهذا ما انتهى | إليه البحث والنظر عن حال ١٥ A 129b الإدراكات. والله أعلم.

---

[1]B: وهذه [2]B: – آخر [3]A: يقتضى

المسألة الخامسة:

[في أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في البدن]

قال الشيخ[1] رحمه الله: "إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أنّ المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع، فاسمع! إنك تعلم أنّ الشيء غير المنقسم قد تقارنه أشياء كثيرة لا يجب له أن يصير منقسماً[2] في الوضع. وذلك إذا لم ٥ تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع، كأجزاء البلقة. لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم. وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة، وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل. ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة متناهية[3] أو غير متناهية عن واحد بالفعل. وإذا كان في المعقولات ما هو واحد[4] | ويُعقل ١٠ B 24a من حيث هو واحد،[5] فإنما يُعقل من حيث[6] لا ينقسم، فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع، وكل[7] جسم وكل قوة جسم منقسم".[8]

قلت: الغرض من هذا الكلام أن يبين أنّ النفس الناطقة البشرية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم، بل هي مفارقة للأجسام قائمة بذاتها غير منقسمة ولا ذات وضع. ولعمري إنّ هذه قضية مشهورة اتفق عليها الأولون ١٥ والآخرون وتطابقت عليها الشرائع الحقة وانكشفت بالوحي ونور النبوة

---

[1]B: + أبو علي [2]*Ishārāt*: لها أن تصير منقسمة [3]*Ishārāt*: + كانت [4]*Ishārāt*: + بالفعل [5]B: – ويعقل من حيث هو واحد [6]*Ishārāt*: + هو [7]A: فكل [8]*Ishārāt*, 2, 404–408.

للأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين، إذ أخبروا عن بقائها بعد الموت، والعرض لا يبقى بعد فناء الموضوع،[1] فقبلناها منهم إيماناً بالغيب وتصديقاً واعتقاداً | لما تعبدنا به على لسانهم عليهم السلام. A 130a

والذين يفحصون عن حقائق الأمور ويبتغون الترقي من مقام التقليد إلى عالم الكشف والاستبصار تمسكوا بأذيال الحجج. إلا أنّ ما نقل إلينا منها في كتبهم بعضها إقناعية لا تشفي الغليل ولا تكشف الغمة، وبعضها أقوى من ذلك، غير أنها مبنية على مقدمة مشهورة أخذوها مسلمة، وعند البحث يتبين أنها غير صادقة. ٥

وهذا الذي نقلناه الآن من كلام الإشارات من هذا القبيل. فإنّ حاصله يرجع إلى أنّ في المعقولات معاني غير منقسمة، بل هي في ذاتها واحدة وتُعقل من حيث هي واحدة. وأمثال هذه يستحيل أن يرتسم فيما هو منقسم في الوضع. وكل جسم أو قوة جسمانية فهي منقسمة في الوضع، فيستحيل إذن أن يرتسم | فيها هذه المعقولات. ١٠ B 24b

وهذا كله مسلم لا نزاع فيه. إلا أنّ البرهان على المطلوب لا يتم إلا بمقدمة أخرى، وهي أنّ إدراك الشيء لا يحصل إلا بارتسامه في القوة المدرِكة أو في موضوعها، أو هو حقيقة الارتسام. وهذه المقدمة غير صادقة، فإنّا قد بيّنا أنّ حقيقة الإدراك غير الارتسام والانطباع، وأنها لا تتوقف على الارتسام. وإذا كان الإدراك أمراً وراء الارتسام، فلم لا يجوز أن تكون النفس قوة منطبعة في الدماغ تدرك حقائق الأشياء من غير أن يرتسم فيها أو ١٥

[1] A: الموضع

في الدماغ الذي هو موضوعها شيء منها، فتدرك المحسوسات الظاهرة منها
والباطنة بآلات مخصوصة، وتدرك المعقولات | وحقائق الأشياء إما بذاتها A 130b
وإما باستعانة من موضوعها؟

ومما يدل أيضاً على أنّ الإدراك غير الارتسام أنّا كما ندرك المعقولات
٥ ندرك المحسوسات. وهذا مما لا ريب فيه، كما سبق ذكره. وكما لا يمكن أن
يقارن المعقول الذي هو غير منقسم قوة جسمانية منقسمة في الوضع، لا
يمكن أيضاً أن يقارن المحسوس المنقسم في الوضع جوهراً قائماً بذاته غير
منقسم في الوضع. فإن كانت[1] حقيقة الإدراك هو المقارنة، أو لا تحصل إلا
بالمقارنة، فيلزم منه أنّا لا ندرك المحسوسات أصلاً إن كانت النفس غير
١٠ منطبعة في البدن، أو لا ندرك المعقولات البتة إن كانت النفس منطبعة
في البدن. لكنا لا نشك في أنّا ندركهما جميعاً. فليس حقيقة الإدراك هو
الاقتران | والارتسام، وليس يتوقف أيضاً حصول الإدراك عليه، بل هو B 25a
أمر وراء ذلك.

وإذا كان كذلك، فلا ينتظم هذا البرهان، ولا الذي أشار إليه في النمط
١٥ السابع بقوله، "لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم[2] من قلب أو دماغ
لكانت دائمة التعقل له، أو كانت لا تتعقله البتة، لأنها إنما تتعقل بحصول
صورة المتعقَّل لها"، إلى آخر الفصل.[3] فإنّ حصول صورة المتعقَّل وارتسامها
وانطباعها فيها ومقارنتها لها كلها عبارات عن معنى واحد، كما لا يخفى. فقد

---

[1] A B: كان [2] B: الجسم [3] *Ishārāt*, 3, 253–260.

أُخذت هذه المقدمة مسلمة في هذه البراهين وأخواتها، وهي غير صادقة كما بيّنّا.

وأمّا ما أشار إليه في أول[1] النمط السابع بقوله، "إنّ النفس الناطقة تعقل بذاتها، كما علمتَ، | لا بآلتها. ولو عقلت بآلتها، لكان لا يعرض للآلة كلال البتة إلا ويعرض للقوة كلال"، إلى آخره،[2] وبقوله، "إنّ القوى القائمة ٥ بالأبدان يكلّها تكرُّر الأفاعيل"، إلى آخره،[3] وبقوله، "ما كان فِعله بآلة، ولم يكن له فعل خاص، لم يكن له فعل في الآلة"، إلى آخره،[4] فإنها من الإقناعيات التي لا تفيد اليقين، كما لا يخفى عليك.

A 131a

فإن قيل: العلم له تعلق بالعالم لا محالة، فإنه[5] صفته القائمة به، والصفة تستدعي موصوفاً تقوم به وتحل فيه، فللعلوم العقلية منا محل تحل فيه لا ١٠ محالة. فذلك المحل إن كان جسماً أو جسمانياً منقسماً في الوضع، فيلزم بالضرورة أن ينقسم الحالّ فيه بانقسامه، كالسواد والبياض | والحرارة والبرودة القائمة بالأجسام. وانقسام العلم العقلي الوجداني بأقسام كثيرة محال، لحلولها في محل منقسم محال.

B 25b

قلنا: عنه جوابان. أحدهما أنّ العلم ليس صفة متمكنة في ذات العالم تمكّن ١٥ اللون من المتلون والحرارة من الجسم الحار. إذ اللون له مقدار منبسط على محله، وكذا الحرارة، فلا جرم انقسما بانقسام المحل. وأمّا العلم فهو حالة مضافة للعالم إلى المعلوم، وهي لا تقبل الانقسام. كالأبوة مثلاً، فإنها صفة

[1] A: – أول [2] *Ishārāt*, 3, 244–248. [3] *Ishārāt*, 3, 249–250. [4] *Ishārāt*, 3, 251–252. [5] B: فإن

للأب مضافة إلى الابن، ثم لا يعقل انقسام الأبوة أصلاً بانقسام شخص الأب. فبم تنكرون على من يقول إنّ قيام العلم بنفس العالم كقيام الأبوة بالأب، لا كقيام السواد والبياض بالمحل، أو هو كقيام الإرادة وقيام المحبة والعداوة والميل والنفرة بالشخص؟ | فليست نسبة هذه الصفات إلى A 131b
٥ محالها كنسبة اللون إلى محله وكنسبة الحرارة إلى موضوعها، فإنهما ينبسطان على المحل فينقسمان بانقسامه، وأما هذه الصفات فلا تنبسط على المحل، فكذلك العلم.

والجواب الثاني أن نسلّم أنّ العلم صفة متمكنة في ذات العالم تمكّن اللون في[1] المتلون. ولكن نقول: إنه[2] إنما يلزم من انقسام المحل انقسام العلم الحال
١٠ فيه، إذا لم يكن اجتماع ما يُفرض أجزاء للمحل شرطاً لحلول العلم[3] فيه. فبم تنكرون على من يقول إنّ المحل إنما يستعد لقيام العلم به باجتماع جملة ما يفرض له أجزاء، حتى لو فرض | انقسامه بطل الاستعداد، فيبطل العلم B 26a ويزول عن جميع المحل، بخلاف اللون المنتشر في أجزاء المحل وبخلاف الحرارة، فإنّ استعداد قبولهما ربما لا يتوقف على اجتماع الأجزاء، وأمّا
١٥ استعداد قبول العلم فمتوقف عليه؟ فالعلم كالإرادة والميل والمحبة والعداوة والشهوة[4] والغضب، فليس شيء منها ينقسم بانقسام المحل، وإن كانت حالة في الأجسام منطبعة فيها، بدليل أنها موجودة في غير الآدمي من الحيوانات، وليست لها نفوس مفارقة حتى يقال إنها تقوم بها، بل هي

---

[1]B: من [2]B: – إنه [3]B: العلوم [4]A: والسهو

موجودة في أبدانها قائمة بالجسم. ويلزم من ذلك أن يكون لها مقدار منبسط
على الجسم، لأنّ ما لا مقدار له لا يقارن الجسم ولا يقوم به. ومع ذلك
فلا ينقسم شيء منها بانقسام الجسم الذي هو محلها، بل إذا اجتمعت[1] أجزاء
المحل وحصل | فيه باجتماعها استعداد هذه الصفات تحل هذه الصفات A 132a
بها، وإذا بطل الاستعداد بتفرّق أجزاء المحل بطلت هذه الصفات. فلم لا ٥
يجوز أن يكون العلم كذلك؟

والذي يؤكد هذه الرأيَ أنّ من جملة المدرَكات الجزئية الجسمانية ما لا
يقبل الانقسام كما لا تقبله المدرَكات العقلية الوجدانية. فإنا ندرك عداوة
شخص معين لشخص معين أو صداقته له، والمدرِك لهذه العداوة الشخصية
عندكم قوة جسمانية وهي الوهم. وليس يختص هذا الإدراك بالآدمي، فإنّ ١٠
الشاة تدرك من الذئب عداوته فتهرب منه، وليس تدرك | ذلك إلا بقوة B 26b
جسمانية. ثم لا يخفى أنّ العلم بهذه العداوة الشخصية لا ينقسم بفرض
انقسام القوة المدرِكة لها. فكذلك العلم العقلي الوجداني، وإن حل بقوة
جسمانية منقسمة، فلا ينقسم بفرض انقسام المحل. وكما جاز أن يقوم العلم
بالعداوة الشخصية، التي هي واحدة وتُعلم من حيث هي واحدة، بقوة ١٥
جسمانية منقسمة، فلم لا يجوز أن يقوم العلم بالمعنى العقلي الذي لا ينقسم
بقوة جسمانية منقسمة؟[2]

---

[1] A B: اجتمع [2] B: – فلم لا يجوز أن يقوم [...] جسمانية منقسمة

وهذا الآن يرِد نقضاً على قوله، "إنّ الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم".[1] فإنّ هذه العداوة الشخصية لا يُعقل انقسامها البتة، وهي عنده تقارن[2] الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع.

وبه تبين أيضاً أنّ الإدراك أمر وراء الارتسام. فإنّ العداوة الشخصية التي ٥ هي واحدة غير منقسمة لا يمكن أن تقارن | قوة جسمانية منقسمة وترتسم[3] فيها، وقد أدركتها قوة جسمانية، فدلّ أنّ الإدراك غير الارتسام. والله أعلم. A 132b

[1] *Ishārāt*, 2, 406. [2] A: + الجسم [3] A: وترسم

المسألة السادسة:

[في أنّ من الموجودات ما لا يناله الحس]

قال، رحمة الله عليه،[1] في النمط الرابع: "إنه قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأنّ ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود. وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، لأنك ومن يستحق أن يخاطَب تعلمان أنّ هذه المحسوسات | قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف"، إلى آخر ما قال.[2] ٥ B 27a

أقول: أراد أن يبين أنّ من الموجودات ما لا يناله الحس، بل يناله العقل ويدركه. واستدل عليه بالكليات، كالإنسان الكلي. وهذا لا يفي بمقصوده. فإنّ الكليات ليست موجودة في الأعيان، بل هي معلومة للنفس معقولة عنده. وقول القائل إنها موجودة في الأذهان،[3] كلام مشهور مألوف، إذا بحثنا عنه علمنا أنّ المفهوم منه غير المفهوم من حقيقة الوجود. فلا معنى لكون الشيء موجوداً في الذهن إلا كونه معلوماً معقولاً مدرَكاً للعقل. وأمّا حقيقة الوجود فهي التي بها تكون حقائق الماهيات حاصلة في الأعيان. لا يفهم من الوجود إلا هذا. وكون الشيء موجوداً في الذهن له مفهوم آخَر غير ١٠ ١٥

[1] B: – عليه [2] *Ishārāt*, 3, 7–9. [3] B: + هذا

هذا المفهوم، وذلك كونه معلوماً عند العقل. والمقصود في هذا الفصل أن
يثبت أنّ من جملة الموجودات العينية موجودات غير مدرَكة | بالحواس، A 133[a]
وما ذكر من الكليات ليست موجودة في الأعيان، فما هو المقصود من هذا
الفصل غير حاصل بما ذكر. والله أعلم.

المسألة السابعة:

[في إثبات واجب الوجود وتناهي العلل]

قال: "كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، وذلك لأنها إمّا أن لا[1] تقتضي علة أصلاً، فتكون واجبة غير معلولة. وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها"، إلى آخر الفصل.[2] ٥

قلت: غرضه أن يبين تناهي العلل، ويقيم البرهان على أنها لا تتسلسل إلى غير | نهاية، ليثبت به ذات واجب الوجود. وهذه المقدمة—وهي أنّ كل B 27b جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها—مسلمة لا نزاع فيها.

أما لا بد من إثبات مقدمة أخرى، وهي أنّ العلل لو تسلسلت إلى غير ١٠ النهاية، لكانت هناك جملة مشتملة على آحاد غير متناهية، كل واحدة منها معلول. فما الدليل على إثبات هذه المقدمة؟ فإنّ الخصم يقول: ما لا يتناهى عدده لا يصح أن يوصف بأنه جملة. فالجملة والكل والجميع من عوارض الشيء المتناهي ولواحقه. وليس معنى الكل ها هنا هو كل واحد، كما لا يخفى عليك، بل معناه مجموع آحاد ليس وراءه شيء منها. ومجموع علل ليس ١٥ وراءه علة أخرى لا وجود له عند هذا القائل، فلا وجود لكل العلل. بل أي مجموع يُفرَض، فإن وراءه علة أخرى، وهكذا يتسلسل إلى غير النهاية.

---

[1]B: – لا [2]*Ishārāt*, 3, 23–24.

وهذا كما تقولون في دورات[1] الفلك. فإنّ عندكم ليس لها أول ومبدأ، وأعدادها الماضية لا نهاية لها. ثم كل واحدة من الدورات | فلها مبدأ وأول. A 133b
ولم تقولوا إنه لما كان لكل واحدة منها مبدأ وأول كان للجملة مبدأ وأول.
وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت لا نهاية لأعدادها عندكم،
٥ ولم يتقدمها زمان لم تكن موجودة فيه. وكل واحدة منها فلوجودها مبدأ زماني، أي هي مسبوقة بزمان لم تكن موجودة فيه. ثم لا تقولون: لما كان كل واحدة منها مسبوقة[2] بزمان لم تكن موجودة فيه كان | الكل كذلك، إذ B 28a
الكل هو مجموع هذه الآحاد.

ولا يلزمكم أن تقولوا ذلك، لأنه ليس هناك كل وجملة. بل أي أعداد
١٠ تؤخذ منها فإنّ وراءها أعداداً أُخر، ولا تنتهي قط إلى حدّ ليس وراءه شيء آخر منها، حتى يكون ذلك المحدود كلاً وجملة. ولو تُصوِّر أن يكون هناك كلٌّ هو مجموع هذه الآحاد، بحيث لا يبقى منها شيء إلا وهو داخل فيه، لزمكم بالضرورة أن تقولوا بأنّ للكل مبدأ زمانياً، أي تقدمه زمان لم يكن موجوداً فيه. فإنّ كل واحد من آحاد العشرة لما تقدمه زمان، فمجموع
١٥ العشرة بالضرورة يتقدمها زمان ليست موجودة فيه. ولكن إنما لا يلزم ذلك لأنه لا كل ولا جملة هناك البتة.

فكذلك العلل، فإنّ كل واحدة منها ممكنة في ذاتها، ووجودها مستفاد عن غيرها، فتقتضي كل واحدة منها علة خارجة عن ذاتها. ولكن ليس

[1] A: ذوات [2] A B: مسبوقاً

هناك كلٌّ وجملة مشتملة على جميع الآحاد، حتى يقال بأنها تقتضي علة
خارجة عن آحادها. وإذا جاز أن تكون كل واحدة من هذه النفوس التي
لا نهاية لعددها مسبوقة | بزمان لم تكن موجودة فيه، ثم لم يكن كل النفوس A 134[a]
بالمعنى الآخر مسبوقاً بزمان لم يكن موجوداً فيه، فلم لا يجوز أن تكون كل
واحدة من هذه العلل الغير المتناهية عددها مسبوقة بعلة أخرى منها تستفيد ٥
الوجود، ثم لا يكون كل العلل بالمعنى الآخر مسبوقاً بعلة أخرى منها يستفيد
الوجود؟ وأي فرق | بينهما؟ B 28[b]

والتحقيق فيه ما ذكرنا أنه إنما لا يلزم ذلك لا في العلل ولا في النفوس
المفارقة ولا في أدوار الفلك، لأنه لا تنتهي أعدادها إلى حد ليس وراءه
شيء منها، حتى يكون ذلك المحدود كلاً وجملة، فيلزم ذلك الكل ما يلزم ١٠
كل واحد. والله أعلم.

المسألة الثامنة:

[في إثبات الوحدانية لواجب الوجود]

قال، رحمة الله عليه: "واجب الوجود المتعين، إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعينه لذلك، بل لأمر آخر، فهو معلول. لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه، صار[1] الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة، وذلك محال. وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلة. وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك فهو لعلة. فإن كان ذلك وما يتعين[2] به ماهيته واحداً[3] فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلامنا في ذلك السابق. وباقي الأقسام محال".[4]

قلت: المقصود إقامة البرهان على أنّ واجب الوجود واحد، وأنه لا يمكن أن يكون ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود. وحاصل البرهان | أنه لو فرض ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود، فقد تعين كل واحد منهما لا محالة وتميز عن الآخر، حتى صح أن يقال هذا وذاك. فنتكلم في أحدهما فنقول: هذا المتعين واجب الوجود. فلا يخلو إمّا أن تكون حقيقة واجب الوجود هو حقيقة هذا المتعين، أو لم تكن. فإن كان، | فليس غير هذا

A 134ᵇ

B 29ᵃ

---

[1] *Ishārāt*: كان [2] A: تعين [3] *Ishārāt*: ماهية واحدة [4] *Ishārāt*, 3, 36–41.

المتعين واجب الوجود. وإن لم تكن، بل هما حقيقتان، فلا يخلو إمّا أن يكون هذا التعين لازماً لحقيقة وجوب الوجود أو عارضاً لها، أو حقيقة وجوب الوجود لازمة لهذا التعين أو عارضة له. فإن كان هذا التعين لازماً لحقيقة وجوب الوجود، فليس غير هذا المتعين واجب الوجود. وهذا ظاهر لا شك فيه. وإن كان هذا التعين عارضاً لحقيقة وجوب الوجود، فكل ما ٥ كان عارضاً لشيء[1] فهو بعلة، فهذا التعين لحقيقة وجوب الوجود بعلة، لو لم تكن تلك العلة لم يكن هذا الواجب الوجود المتعين، فيكون واجب الوجود معلولاً، وهذا محال. وأيضاً، العرض إنما يلحق الشيء بعد تحقق ذلك الشيء وتعينه وتشخصه، فحقيقة وجوب الوجود إنما يعرض لها هذا التعين بعد أن تشخص وتعين أولاً، والكلام في ذلك التعين السابق. وإن كان حقيقة ١٠ وجوب الوجود لازمة لهذا التعين أو عارضة له، فهي له بعلة أيضاً، فيكون هذا المتعين الواجب الوجود معلولاً في وجوب وجوده، وهذا محال. فإذن A 135ᵃ هذا التعين إما أن تكون حقيقته هي حقيقة وجوب الوجود، | وإما أن تكون لازمة لحقيقة وجوب الوجود، وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون غير هذا المتعين واجب الوجود. فهذا حاصل هذا البرهان. ١٥

إلا أنّ فيه نظراً، وعند الكشف عن معنى لفظ واجب الوجود ولفظ B 29ᵇ التعين يتبين أنه لا دلالة فيه على المطلوب. | أما لفظ واجب الوجود فيوهم أنه أمر وجودي، وأنّ وجوب الوجود حقيقة محصلة ثابتة وراء الوجود.

---

[1] B: وكل ما كان عارضا للشيء

وليس كذلك. فإنا لا نفهم من لفظ واجب الوجود سوى أنه موجود لا
سبب ولا علة له، وأنه غير حاصل وجوده من غيره، وأنه لا يجوز عليه
العدم. فوجوب الوجود هو عدم الحاجة إلى علة تفيد الوجود، وهذا سلب
محض وعدم صرف، وليست حقيقة محصلة ثابتة غير الوجود زائدة على
٥ الوجود.[1] وأما لفظ التعين، فليس معناه سوى التميز عن غيره. فكل ذات
تميز عن غيره حتى أمكن أن يشار إليه إما إشارة حسية أو عقلية فهو
معين. وليس يجب أن يكون التميز بأمر وجودي زائدٍ[2] على ذات الشيء.
فالماهيات المختلفة يتميز بعضها عن البعض بذواتها لا بأمر آخر زائد عليها،
وإذا كانت موجودة كان كل واحد منها ذاتاً معيناً ولم يكن تعينه بأمر زائد
١٠ عليه. فإذن ليس تعين واجب الوجود أمراً زائداً على ذات واجب الوجود،
وليس وجوب الوجود حقيقة محصلة وجودية وراء الوجود، وإنما هو عدم
A 135b الاحتياج إلى السبب والعلة. | ومن قال إنها حقيقة[3] وجودية زائدة على
الوجود فهو مطالَب بالبرهان. ولا حجة لهم على إثبات واجب الوجود إلا
ما سبق الاعتراض عليه، وهي على تقدير الصحة لا تفيد إلا تناهي العلل
١٥ وقطع التسلسل وأن يكون هناك طرف ليس وجوده من غيره، وما وراء
ذلك فلا دليل عليه.

---

[1]The following note appears in the margin of MS A, indicating that the last five words are missing from the autograph copy, with which A was collated: من قوله، "غير الوجود"، إلى قوله، "على الوجود"، ليست في نسخة المصنف رحمه الله. [2]B: زائدة [3]A: حقيقية

B 30a وإذا | تلخص معنى واجب الوجود، فلنرجع إلى الدعوى الأولى،[1] ولنهجر لفظ واجب الوجود لما فيه[2] من الإبهام والإيهام. فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون ذاتان موجودان كل واحد منهما لا علة لوجوده؟

قوله، "إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره، ٥ وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول". فمعناه الملخص أنّ الوجود الذي لا علة له إن كان عبارة عن هذا المعين لا غير، فليس غير هذا المعين موجوداً لا علة له. وإن لم يكن عبارة عن هذا المعين، فهذا المعين[3] معلول. قلنا: الوجود الذي لا علة له ليست حقيقته عبارة عن هذا المعين. أمّا لم قلتم إنه يلزم منه أن يكون هذا المعين معلولاً؟

١٠ وقولكم إنّ واجب الوجود إما أن يكون لازماً لتعينه أو عارضاً، أو ما تعين به عارضاً لواجب الوجود أو لازماً. فمعناه الملخص أنّ[4] الوجود الذي لا علة له إما أن يكون لازماً لهذا المعين أو عارضاً له، أو هذا المعين لازماً لهذا الوجود أو عارضاً له. قلنا: بلى، هذا التقسيم صحيح. أمّا لم قلتم إنّ الوجود الذي لا علة له لا يجوز أن يكون لازماً لهذا المعين؟[5] | A 136a

١٥ فإن قالوا: كل ما كان لازماً للشيء فهو معلول، فيكون الوجود لهذا المعين معلولاً. قلنا: هذا على الإطلاق غير مسلّم. فما الدليل على أنّ كل ما يكون لازماً للشيء مطلقاً فهو معلول؟

---

[1] A B: الأول [2] B: – لما فيه [3] A: – فهذا المعين [4] See the page opposite. [5] A: المعنى

In MS A, a *signe-de-renvoi* inserted here refers to two marginal notes, both in the copyist's hand. The first is the following note, which indicates that a long passage, starting here and ending on p. 258, l. 3 below, is missing from the autograph copy against which this manuscript was collated:

من قوله، "الوجود الذي لا علة له"، إلى قوله، "فإن قيل لو كان ذاتان"، ليس في النسخة التي كانت بخط المصنف رحمه الله.

The second marginal note, which appears on two pages (ff. 135b–136a), is a long insertion, marked at the end by a familiar correction indicator: *ṣaḥḥa ṣaḥḥa ṣaḥḥa*. This insertion does not fit into the main text, but appears to transmit the text of the autograph copy, which would thus read as follows:[1]

عدم الحاجة إلى العلة لازم لهذا المعين أو عارض له. قلنا: الأمر المحصل الموجود يوصف بكونه لازماً للشيء أو عارضاً، ويطلب له علة. أما العدم فلا يوصف بأنه لازم أو عارض إلا مجازاً، ولا يكون له علة البتة. فالموجود الذي لا علة لوجوده ليس هناك علة توجب أن لا يكون لوجوده علة حتى يصير ذلك الموجود معلولاً، بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه لا علة لوجوده. نعم، لو كان وجوب الوجود حقيقة محصلة وجودية، وما تعين به هذا المتعين حقيقة أخرى، فحينئذ يستقيم أن يقال بأنّ أحدهما لازم للآخر أو | عارض، ويفتقر ذلك إلى سبب وعلة، A 136a وينتظم هذا البرهان. أما السلب المحض والعدم الصرف فلا علة له أصلاً. فإذن لم يدل هذا البرهان على استحالة ذاتين موجودين كل واحد منهما لا علة لوجوده.

[1]For a discussion of MS A, see pp. 169–171 above.

B 30b فإن قالوا: لأنه إذا كان مفهوم أحدهما غير داخل في مفهوم الآخر، | بل هما مفهومان متغايران، فللعقل أن يطلب اللمية لتلك الملازمة، فيقول: لِمَ كان هذا لازماً له وهو غير داخل في حقيقته وغير ذاتي له؟ ولا ينقطع طلبه إلا بأن يجاب ويقال: لأنه وُجد علة أوجبت هذه الملازمة. قلنا: للعقل أن يطلب اللمية لتلك الملازمة إذا كانت تلك الملازمة ممكنة حقيقية في ٥ ذاتها، أم إذا كانت واجبة؟ الأول مسلّم، فإنّ ما كان ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون فلا يترجح أحد طرفي الإمكان إلا بمرجح. أمّا إذا كان الشيء واجباً في ذاته، فليس للعقل أن يطلب العلة له، إذ[1] الواجب لذاته يستحيل أن يكون معلولاً. فلم قلتم إنّ وجوب الوجود لو كان لازماً[2] لهذا المعين يكون معلولاً؟ وأي استحالة في أن يكون ذات معين موجوداً ويكون ١٠ وجوده زائداً على حقيقته لازماً واجباً لها، لا علة لذلك الوجود ولتلك الملازمة، فيكون ذلك الذات واجب الوجود،[3] أي يكون وجوده وجوداً غير مستفاد من علة وسبب، فيكون لا علة لوجوده ولا علة لكونه لا علة لوجوده؟ فإن امتنع هذا، بل يكون ذات واجب الوجود هو حقيقة الوجود الذي لا علة له فقط، | فتكون تلك الحقيقة وحدها وبمجردها قائمة ١٥ A 136b بذاتها من غير شيء تكون فيه. ولا يخفى أن حقيقة الوجود عرض لا[4] يقوم بذاته، كحقيقة السواد والبياض. والمفهوم من الوجود حقيقة واحدة، والحقيقة الواحدة لا تنقسم إلى جوهر وعرض، | أعني إلى ما يكون قائماً B 31a

[1]A: إذا [2]B: ملازماً [3]A: – الوجود [4]A: – لا

بذاته ويستحيل قيامه بغيره، وإلى ما يكون قائماً بغيره ويستحيل قيامه بذاته.

فإن قالوا: الوجود الواجب يباين الوجود الممكن. فالوجود الممكن عرض لا يقوم بذاته، والوجود الواجب ليس بعرض، بل هو قائم بذاته.

٥ قلنا: قد ذكرنا أنه لا معنى للوجود الواجب إلا وجود لا علة له. وقولنا لا علة له ليس أمراً محصلاً ثابتاً للوجود حتى يصير به مبايناً للوجود الذي له علة. فالوجود طبيعة واحدة، والمفهوم من حقيقته شيء واحد، وهو الكون في الأعيان فقط. وهذا في ذاته لا يختلف بأن كان له علة أو لم يكن. فأنتم بين أمرين. إمّا أن قلتم إنّ المفهوم من حقيقة وجود واجب الوجود غير

١٠ المفهوم من حقيقة وجود[1] سائر الموجودات، أو ليس غيره. ولست أعني به المغايرة في أنّ أحدهما مفتقر[2] إلى علة والآخر غير مفتقر إليها، فإنّ هذه المغايرة لا ترجع إلى نفس مفهوم الوجود، بل إلى أمر خارج عن حقيقة مفهومه. فإن قلتم إنّ المفهوم من حقيقة وجود واجب الوجود غير المفهوم من حقيقة وجود[3] غيره، فقد نفيتم عنه حقيقة الوجود، أعني الكون في

١٥ الأعيان. | فيلزمكم أن تقولوا[4] إنه معدوم، لأنه مهما ارتفع الكون في الأعيان A 137a جاء العدم. وإن قلتم، لا تغاير بين المفهومين، بل وجوده يشارك وجود غيره في[5] حقيقة الوجود، فقد قلتم إنّ الطبيعة الواحدة انقسمت إلى ما يستحيل أن يقوم | بغيره، وإلى ما يستحيل أن يقوم بذاته. وهو كقول القائل، اللون B 31b

[1]A: – وجود [2]A: مفتقراً [3]A: – وجود [4]A: – أن تقولوا [5]A: و

ينقسم إلى ما يكون قائماً بذاته من غير محل يوجد فيه، وإلى ما يستحيل قيامه بذاته. ولا يخفى بطلان هذا القول.

فإن قيل: لو كان ذاتان كل واحد منهما موجودٌ لا علة لوجوده، فلا محالة تميز أحدهما عن الآخر. ولم يتميز بالوجود، فإنه حاصل لهما.[1] ولا بأنّ الوجود لا علة له، فإنّ هذا سلب وعدم، ومع أنه كذلك فلا يختص به ٥ أحدهما. فتميُّز كل واحد منهما عن الآخر إمّا بذاتيهما، وإما بأمر وجودي زائد على الذات. فإن كان التميز بالذات، فيلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية وراء الوجود، والوجود[2] عرض لازم لها تابع ومضاف إليها، فيكون كل واحد منهما معلولاً محتاجاً إلى علة. والماهية لا تصلح علة لوجودها، إذ العلة يجب أن تكون موجودة أولاً بالفعل حتى تفيد بعد ذلك وجوداً ١٠ للغير، والماهية قبل وجودها لا وجود لها حتى تصير علة لوجود ذاتها. فإذن يحتاج الوجود المضاف إلى الماهية إلى علة خارجة عن ذاتها. وإن لم يكن التميز بالذات، فيلزم أن يختص كل واحد منهما بأمر وجودي زائد على الذات، أو يختص أحدهما به دون الآخر. فيكون ذات كل واحد منهما | A 137b أو أحدهما فيه تركيب، وكل مركب فهو معلول محتاج إلى أجزاء التركيب، ١٥ كما علمتَ. فعلى التقديرين جميعاً يلزم أن يكون لما لا علة ولا سبب لوجوده علة وسبب، وهذا محال.| B 32a

[1] A: لها [2] A: – والوجود

وإلى هذين المعنيين أشار بقوله، "لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع، لوجب بها، وكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود"،[1] وبقوله، "كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوم له في ماهيته.
٥ ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته، على ما بان. فبقي أن يكون عن غيره".[2]

قلنا: الجواب عنه ما أورده الإمام السعيد الغزالي قُدِّس[3] روحه في كتاب التهافت وقرّره غاية التقرير.[4] ونشير إلى طرف منه فنقول: بلى، التمييز بينهما يمكن أن يحصل بكل واحد من الطريقين.[5] أمّا[6] الدليل على امتناعهما، فلم لا يجوز أن يكون للموجود الذي لا علة لوجوده ماهية وراء الوجود، أو أن
١٠ يقوم بذاته صفة وجودية وراء الذات؟

قولكم، "لو كان له ماهية وراء الوجود كان الوجود مضافاً إليها وعرضاً لازماً لها، فيكون معلولاً". قلنا: الوجود المضاف إلى الماهية الذي هو عرض لازم للماهية، مِن أين يلزم أن يكون معلولاً وأن يكون له علة فاعلة؟ وهذا مجرد دعوى لا دليل عليه البتة. فلم قلتم إنه لا يمكن أن يكون ماهية موجودة
١٥ بذاتها لا سبب ولا علة لوجودها، ويكون الوجود لازماً لها أزلاً وأبداً، من غير | أن يكون هناك علة أوجبت تلك الملازمة؟ A 138a

فإن قالوا: الوجود الواجب ما لا تعلق له بالغير، والوجود المضاف إلى الماهية له تعلق بالماهية، إذ لا يتحقق | دون الماهية،[7] ويكون محتاجاً إلى B 32b

---

[1]*Ishārāt*, 3, 44. [2]*Ishārāt*, 3, 46. [3]B: + الله [4]Al-Ghazālī, *Tahāfut*, Discussions 5–8. [5]A: الطرفين [6]B: + ما [7]B: + إذ لا يتحقق دون الماهية

الماهية، فلا يكون واجباً. قلنا: قد ذكرنا أنّ لفظ الواجب لفظ مبهم، وأنّ معناه الملخص هو الذي لا علة له، فالوجود الواجب بهذا المعنى لا تعلق له بالعلة الفاعلة. أمّا يجوز أن يكون له تعلق بشيء آخر، إذا لم يكن ذلك الشيء علة فاعلة له. وقد سبق أنّ البرهان الذي ذكروه على وجود واجب الوجود، ٥ إن صح وسلم عن الاعتراض، فلم يدل إلا قطع تسلسل العلل إلى غير نهاية.[1] ولا يلزم منه إلا أن يكون من جملة الموجودات موجود لا علة لوجوده. أمّا أن لا يكون له ماهية وراء الوجود، بل يكون وجوداً مجرداً لا تعلق له بشيء البتة، فهذا غير لازم منه ولا دليل عليه. وليس كل متعلق بالشيء يكون معلولاً في وجوده.

١٠ وأمّا الكلام الثاني، وهو أنه لا يجوز أن يقوم بذات واجب الوجود صفة وجودية وراء الذات، فلا بد من إثباته. فما الدليل عليه؟ قولكم إنه يلزم منه أن يكون فيه تركيب، وكل مركب معلول. قلنا: إن عنيتم بالمركب أن تكون هناك صفة قائمة بالموصوف، فهذا تغيير العبارة فقط. فما الدليل على امتناعه؟ ومن أين يلزم من ذلك أن يكون معلولاً، بمعنى أن يكون لوجود ١٥ الصفة أو لوجود الموصوف علة فاعلة؟ بل نقول: لا استحالة في أن يكون الطرف | الذي تنتهي به العلل موجوداً موصوفاً بصفة لا علة لوجوده | ولا علة لوجود صفته، بل كل واحد منهما غير محتاج إلى علة فاعلة، وإن احتاج أحدهما إلى صاحبه. واحتياج الصفة إلى الموصوف والموصوف إلى الصفة غير الاحتياج إلى العلة الفاعلة. وقد قام الدليل على أنّ الطرف الذي تنتهي

A 138[b]
B 33[a]

---

[1] A: النهاية

به العلل غير محتاج إلى علة فاعلة. أمّا لم يقم دليل على امتناع قيام صفة به.

فإن رجعوا إلى قولهم إنّ الوجود الواجب ما لا تعلق له بالغير، فالجواب ما سبق. وهو أنّ الدليل لم يدل على إثبات واجب الوجود بهذا التفسير، وإنما دل على ذات غير محتاج إلى علة فاعلة لوجوده. فهذا القدر لا غير يلزم من استحالة التسلسل إلى غير النهاية. أمّا ما وراء ذلك من دعوى امتناع قيام الصفة به، وامتناع أن يكون له حقيقة وماهية وراء الوجود، فلا يلزم من ذلك البرهان، وليس هو أولياً مستغنياً عن الدليل، فلا بدّ من الدليل عليه.[1]

[1]A: + وهو أعلم

المسألة التاسعة:

[في أن بقاء المعلول ببقاء العلة]

قال، رحمه الله: "ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته. فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره".[1] ٥

قلت: إن أراد به[2] ابتداء الوجود، فلا كلام فيه. إذ الحادث بعدما لم يكن لا بد له من علة فاعلة. وإن | أراد دوام الوجود وبقاءه، فليس كذلك على الإطلاق، بل لا بد فيه من تفصيل. A 139a

فإن من الأعراض | ما ليس له هيئة قارة وبقاء حقيقي، ولكن تتجدد أمثاله على التعاقب، فيسمى باقياً مجازاً، فهذا البقاء يفتقر إلى العلة المبقية. وهذا كالحركة، فإن ابتداء وجودها—أعني حدوثها— كما افتقر إلى العلة الفاعلة لها، فبقاؤها ودوامها أيضاً يفتقر إلى تلك العلة، لأنّ بقاءها عبارة عن تجدد أمثالها. وقد ظن بعض المتكلمين أنّ الأعراض كلها كذلك. غير أنّ هذا الظن باطل، كما عرفته. وكذلك من الأعراض أيضاً ما يكون وجوده قسرياً، على خلاف ما يقتضيه حال موضوعه، بعلة قاسرة أوجبت وجوده مع ما يضاده وينافيه، فهذا أيضاً بقاؤه يفتقر إلى بقاء تلك العلة B 33b ١٠ ١٥

[1] *Ishārāt*, 3, 20. [2] B: – به

القاسرة. وما وراء ذلك من الجواهر والأعراض فبقاؤها مستغن[1] عن بقاء العلة.

على أنّ الموجود القسري إذا استقر في المحل وتمكن، وقويت العلة الموجبة له القاسرة للطبيعة التي تضاده، قد يبقى مدة بعد انعدام علته، إلى ٥ أن تقوى الطبيعة الأصلية فتدفعه وتعدمه. وهذا كالحرارة الحادثة في الماء المسخَّن بالنار، فإنها قسرية على خلاف ما يقتضيه طبع الماء، فإنّ طبع الماء يقتضي أن يكون بارداً بالفعل، إلا أنّ النار القوية تغلبها فتزيل عنه البرودة وتحدث فيه الحرارة. ثم تلك الحرارة تبقى فيه ساعات بعد انطفاء النار وانعدامها، إذ طبيعة الماء لا تقوى على إعدامها دفعة واحدة، وإنما | A 139b ١٠ تعدمها على التدريج شيئاً فشيئاً. ولولا تلك الطبيعة المضادة للحرارة لبقيت الحرارة فيه دائمة. ثم لو افتقر | B 34a بقاء الحرارة فيه إلى العلة المبقية كما افتقر حدوثها إليها، لوجب أن تنعدم الحرارة في الحال عقيب انعدام النار. فحين بقيت مدة بعد انعدام علة حدوثها، عُلِم أن بقاءها مستغن[2] عن بقاء علتها.

ويدل عليه أيضاً حال السهم أو الحجر المرمي إلى جهة فوق. فإنّ فيه ميلاً ١٥ طبيعياً بالقوة إلى جهة السفل، ثم الرمي يُحدث فيه ميلاً قسرياً إلى جهة العلو، وذلك الميل يوجب حركته إلى تلك الجهة. ويكون مقدار الحركة بحسب الميل الحادث فيه، والميل الحادث بحسب القوة الدافعة التي للرامي، إذ الرمي هو دفع المرمي بقوة إلى جهة المرمي إليه. فعلة حدوث الميل

---

[1]A: مستغني [2]A B: مستغنية

القسري فيه هو الدفع القوي، وهو حركة الرامي. ثم ينعدم الدفع الذي هو علة حدوث الميل القسري في السهم أو الحجر المرمي، ويبقى الميل القسري زماناً. فلو كان بقاء المعلول مفتقراً إلى بقاء العلة، لما تُصور بقاء الميل بعد انعدام الدفع.

٥ ويدل عليه أيضاً حال الألوان. فإنها تبقى في المتلونات مع انعدام العلة الفاعلة لها. فإنّ من خضب كفه أو شعره بالحناء مثلاً يبقى ذلك اللون مدة مع انعدام العلة الفاعلة، أعني الحناء المطلية على اليد والشعر. ولو تُوهم أنه بقي من أجزاء الحناء على المحل الذي خُضب به شيء، واللون الذي له هو لون تلك الأجزاء، | كان هذا وهماً باطلاً. فإنّ الحناء ليس له ذلك A 140a

١٠ اللون الحادث بسببه، بل له لون آخر لم يحدث في المحل ما يشبهه. ثم المبالغة | B 34b في غسل المحل بالصابون والأشنان والأشياء القلاعة يوجب زوال الأجزاء المجاورة للمحل. هذا مما لا يرتاب فيه عاقل. فاللون الحادث في محل الخضاب كيفية حدثت بسبب مجاورة الحناء. فهو العلة الفاعلة، وقد انعدمت العلة وبقيت الكيفية، فعُلم أنّ بقاءها ليست بالعلة المبقية. ولولا أنّ في مزاج

١٥ الحيوان وطبعه ما يزيل ذلك اللون، إمّا بتحلل تلك الأجزاء الحاملة له، أو بسبب آخر لسنا الآن في تحقيقه، لبقي ذلك اللون دائماً. كما لو صُنع به ثوب أو شيء آخر من جملة الجمادات، فإنه يبقى اللون فيه ما دام ذلك الشيء باقياً. وكما لو جُزّ الشعر المخضوب، فإنه يبقى اللون فيه دائماً.

ويدل عليه أيضاً حال صور الأجسام القابلة للكون والفساد. فإنّ الهواء

٢٠ قد يستحيل ماء والماء يستحيل هواء، والعلة الفاعلة لهما هي البرودة

والحرارة، كما عرفته. ثم الصورة المائية الحاصلة في المادة القابلة لها قد تبقى بعد انعدام البرودة التي كانت علة فاعلة لها، وكذا الصورة[1] الهوائية الحاصلة بعلة الحرارة قد تبقى مع انعدام الحرارة.

فإن قيل: هذه الصور إنما تتبدل وتحدث في موادها بعلل وأسباب، وتبقى ٥ بعد زوال تلك العلل بعلة أخرى مبقية لها، وتلك العلة احتياج المادة إلى صورة واحدة، أية صورة كانت، | وامتناع خلوها عن الصور كلها. فإنه لما A 140b استحال وجودها بدون الصورة، ونسبة | الصور كلها إليها نسبة واحدة، B 35a والعلة السابقة أوجبت حدوث صورة واحدة فيها، وليس غيرها أولى بالمادة منها، فتحفظها المادة وتبقيها، فيكون بقاء هذه الصورة في المادة بعلة مبقية ١٠ لها غير علة الحدوث. فليس البقاء مستغنياً عن العلة المبقية، وإن استغنى عن علة الحدوث.

قلنا: إذا جوزتم ذلك في الصور، فقولوا في جميع الأعراض، بل في جميع الأشياء الممكنة كذلك. فإنّ وجود السواد مثلاً وعدمه بالنسبة إلى الموضوع القابل له واحد، وليس يخلو الحال من أحد طرفي الوجود أو العدم، ولا ١٥ ترجيح لأحدهما على الآخر نظراً إلى إمكانهما وإلى حال الموضوع. ثم لا بد أن يكون أحد الطرفين واقعاً، وأيهما وقع بسبب من الأسباب، إمّا الوجود أو العدم، فيجب أن يبقى، إذ لو لم يبق حتى وقع الآخر فقد ترجح عليه الآخر. ولا يترجح إلا بمرجح. فإذا لم يكن مرجح، فيستمر بقاء ذلك الواقع ضرورة أنه لا يرتفع إلا بوقوع الآخر، وقد تعذر وقوع الآخر من

---

[1] A: الصور

غير مرجح. فإن كان الواقع هو طرف العدم، فيستمر إلى أن توجد علة الوجود. وإن كان الواقع طرف الوجود فيستمر إلى أن توجد علة العدم. فوقوع أحد الطرفين في الابتداء يستدعي علة، ثم قد لا تبقى تلك العلة، ويستمر الطرف الواقع بعلة أخرى، وهي ضرورة امتناع خلو الموضوع عن أحد طرفي النقيض، كما قلتم في الصور إنها | تحدث بعلة، ثم لا تبقى ٥ تلك العلة، ويستمر وجود الصورة ضرورة امتناع خلو المادة عن إحدى | الصور.

A 141a B 35b

فإن قيل: النار لما كانت علة لضوء الهواء في ظلمة الليل مثلاً، فكما انعدمت انعدم الضوء. وكما أنّ حدوث الضوء بسبب النار، فبقاؤه أيضاً بسببها ويفتقر إلى بقائها. وكذلك النور الحادث من الشمس يلازمها وجوداً وعدماً. دل أنّ ١٠ بقاء المعلول ببقاء العلة.

قلنا: انعدام المعلول مع انعدام العلة في جميع الصور فضلاً عن صورة واحدة لا يدل على أنّ بقاء المعلول يفتقر إلى بقاء العلة، فلعل تلازمهما في العدم بسببٍ آخَر[1] سوى أنه يفتقر في بقائه إلى بقائها. ونحن إذا وجدنا في صورة واحدة أنّ المعلول يبقى بعد انعدام علته، علمنا أنه لا يحتاج ١٥ بقاؤه إلى بقاء علته. ونزيده بياناً على اصطلاح المنطق، فنقول: لو كان بقاء المعلول مفتقراً إلى بقاء العلة، لما بقي المعلول مع انعدام العلة. فهذا شرطي متصل، فنستثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم. فنقول: لكن بقي المعلول مع انعدام العلة، فأنتج: فليس بقاء المعلول مفتقراً

[1] A: أخرى

إلى بقاء العلة. وأمّا استثناء عين التالي لا ينتج شيئاً. فلو قلنا: لكن ما[1] بقي المعلول مع انعدام العلة، فلا يلزم منه شيء، كما عرفته في المنطق. وأمّا أنّ السبب في انعدام الضوء مع انعدام النار ماذا، فهو كلام آخر، وعدم اطلاعنا عليه لا يدل على عدمه حتى يضاف انعدام الضوء إلى ٥ انعدام النار. ثم لا يستحيل | أن يكون تلازمهما في العدم لأنّ بقاء الضوء A 141b هو بتجدد أمثاله، أو وجوده وجود قسري، وفي طبيعة | الهواء ما ينافيه B 36a ويضاده.

فإن قيل: ابتداء الوجود كما لا بد له من علة وسبب مرجح له على العدم، فدوام الوجود أيضاً لا بد له من ذلك. لأنّ ابتداء الوجود إنما احتاج إليه ١٠ لا لعدمه السابق، إذ العدم السابق لا يستدعي فاعلاً ولا يقتضي علة، فلا تعلق له بعلة الوجود وفاعله. ولا لكونه موجوداً مسبوقاً بعدم، فإنّ هذه الجهة لهذا الموجود مستغنية عن العلة، إذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا بعد عدم، فهو مسبوق بالعدم[2] لذاته، لا لعلة وسبب. ولا يمكن أن يقال إنه يحتاج إلى العلة لمجموع أمرين، العدم السابق وكونه موجوداً بعد عدم، ١٥ لأن كل واحد بانفراده لما كان مستغنياً عن العلة فكلاهما جملة أيضاً كان مستغنياً عنها. فبقي أنّ ابتداء الوجود إنما احتاج إلى العلة لكونه وجوداً ممكناً في ذاته محتاجاً إلى مرجح له على العدم. والوجود له[3] في الدوام أيضاً وجود ممكن، فيفتقر إلى العلة المرجحة.

---

[1]A: – ما [2]B: العدم [3]B: – له

وإلى هذا أشار في أول النمط الخامس **بقوله**، "إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية[1] أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي به يسمي العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً"، إلى قوله، "ففي مفهوم الفعل وجود وعدم، وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه. فأمّا العدم، | فلن يتعلق بفاعل وجود A 142a ٥ المفعول. وأمّا كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم، فليس بفعل فاعل ولا جعل[2] | جاعل، إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون B 36b إلا بعد العدم. فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود، إمّا وجود ما ليس بواجب الوجود، وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم".[3]

ثم **قال**: "والآن لنعتبر أنه بأي[4] الأمرين يتعلق"، إلى قوله، "فقد بان أن هذا ١٠ التعلق هو بسبب الوجه الآخر".[5]

الجواب: قلنا في ابتداء الوجود لا يُحتاج إلى العلة الفاعلة للعدم السابق، ولا لكونه موجوداً مسبوقاً بالعدم، ولا لمجموعهما، كما ذكرتم. ولا لكونه موجوداً ممكناً أيضاً، بل لأمر آخر. فإنكم في هذا السبر والتقسيم ما استوفيتم جميع الأقسام، بل ها هنا قسم آخر، وهو الخروج من العدم إلى الوجود، ١٥ الذي يُعبَّر عنه بالحدوث. فالعدم السابق والوجود اللاحق قسمان معلومان متقابلان، وكون الوجود موصوفاً بصفة كونه مسبوقاً بالعدم قسم ثالث، والخروج من العدم إلى الوجود الذي يمكن أن يُعبَّر عنه بالتغير والتبدل

---

[1]A: العامة [2]B: بجعل [3]*Ishārāt*, 3, 57–65. [4]*Ishārāt*: لأي [5]*Ishārāt*, 3, 65–70.

والتحرك والاستحالة والتأثر والانفعال والحصول قسم آخر. فإنّ الحصول غير الحاصل وغير العدم السابق وغير كون الحاصل موصوفاً بصفة. فالحاصل هو الأثر المستقر، والحصول هو التأثر. والحدوث هو الدخول في الوجود، وهو صيرورته موجوداً، وهو من[1] مقولة أن ينفعل. وأمّا الحادث الذي هو ٥ الوجود فهو من مقولة الكيف. وقد عرفتَ | الفرق بينهما، وعلمتَ أنّ A 142b التسخن غير السخونة والتسود غير السواد، | إلى غير ذلك. فكذا الحدوث B 37a غير الحادث، وصيرورته موجوداً غير الوجود. والمتعلق بالفعل والفاعل هو الانفعال، فإنه لا يُعقل دونه. أمّا الحاصل الواقع فلا تعلق له بالفاعل، إذ الفعل تحصيل، ومن ضرورته سبق العدم. فتبين أنّ ابتداء الوجود إنما ١٠ احتاج إلى العلة الفاعلة لأجل الحدوث، ولا يُعقل[2] الحدوث في الدوام، إذ من ضرورته تقدم العدم. والله أعلم.

---

[1]A: ومن [2]B: يفعل

المسألة العاشرة:

[في أن إمكان الحدوث صفة موجودة قبل الحدوث]

قال، رحمة الله عليه:[1] "كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود.
فكان إمكان وجوده حاصلاً، وليس هو قدرة القادر عليه، وإلا لكان إذا ٥
قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل إنه غير
مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه، أو إنه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن
في نفسه. فتبين أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه. وليس
شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، فيفتقر إلى
موضوع. فالحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع".[2] ١٠

قلت: غرضه أن يبين أنّ المادة الأولى قديمة وليست بحادثة. فإنها إن
كانت حادثة، كان إمكان حدوثها حاصلاً قبل حدوثها، وكان ذلك
الإمكان في مادة أخرى غيرها، وهكذا يتسلسل إلى غير النهاية. فلا بد وأن
يُنتهى إلى مادة ليست بحادثة حتى ينقطع التسلسل.[3] إلا أنّ ما ذكره كلام
مجمل، وعند البحث عنه ينكشف لذوي الإنصاف | أنه قاصر عن إفادة ١٥ A 143a
غرضه المذكور.

---

[1] B: – عليه [2] *Ishārāt*, 3, 78–84. [3] B: – إلى غير النهاية [...] ينقطع التسلسل

B 37b فنقول: قوله، "كل حادث | فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود"، يحتمل معنيين. أحدهما أنه قبل وجوده ليس بضروري العدم، وليس بحيث يجب أن لا يوجد. والثاني أنه قبل وجوده مستعد الوجود، وأنّ استعداد وجوده حاصل قبل وجوده.

٥ فإن أراد به المعنى الأول، فلا كلام فيه. لكنّ الإمكان بذلك المعنى ليس أمراً محصلاً موجوداً حتى نبحث عن حقيقته، أنه قدرة القادر، أو شيء معقول بنفسه غير مفتقر إلى موضوع، أو أمر في موضوع. بل معنى هذا الإمكان هو سلب ضرورة العدم. وعدم الضرورة ليس أمراً موجوداً.

وإن أراد به المعنى الثاني، فلا نساعده في ذلك على الإطلاق، بل فيه ١٠ تفصيل. فإن كان الحادث مما لا وجود له إلا في محل يقوم به، فاستعداد وجوده حاصل في ذلك المحل قبل وجوده. وهذا لا نزاع فيه. أمّا إن كان الحادث مما لا يفتقر إلى محل يوجد فيه، فليس يجب أن يكون استعداد وجوده حاصلاً قبل وجوده. فلا بد من الدليل على أنّ مثل هذا الحادث قبل وجوده ممكن الوجود بهذا المعنى.

١٥ فإن قالوا إنه إن[1] لم يكن ممكن الوجود قبل وجوده، كان ممتنع الوجود. قلنا: ولم قلتم ذلك؟ فإنّ الامتناع لا يقابل هذا الإمكان، بل يقابل الإمكان بالمعنى الأول الذي هو عبارة عن سلب ضرورة العدم. أمّا هذا الإمكان مع الامتناع يجوز أن يُسلبا جميعاً عن شيء واحد في حالة واحدة، إذ ليس كل ما لا يوجد استعداد وجوده في محل كان | ممتنعاً محالاً. B 38a

---

[1]A: – إن

A 143b وتمام الكشف | عن هذا الكلام هو[1] أن ماهيات الأشياء قبل وجودها متميزة بعضها عن البعض بذواتها، وهي منقسمة إلى قسمين: قسم يستحيل أن يدخل في الوجود، ويسمّى ممتنعاً ومحالاً وغير متصوَّر وغير ممكن. وقسم لا يستحيل أن يدخل في الوجود، ويسمى ممكناً ومتصوّراً وغير ممتنع وغير محال. وليست هذه الأسامي لها لقيام صفة بذواتها، إذ المعدوم لا يكون ٥ محلاًّ[2] لأمر موجود. فليس الإمكان المضاف إلى الماهية المعدومة صفة موجودة قائمة بها، كما ليس الامتناع المضاف إليها أمراً موجوداً فيها.

ولست أقول إنّ الموضوع الذي يقبل العرض، أو المادة التي تقبل الصورة، ليس فيها استعداد لقبول العرض والصورة. بل لا بد وأن يكون ذلك الاستعداد حاصلاً، وهو صفة موجودة في ذلك المحل، ولا بأس ١٠ بتسميتها إمكاناً، حتى يقال: هذا الموضوع فيه إمكان قيام العرض به، وهذه المادة فيها إمكان حصول الصورة بها. إلا أنّ هذا الإمكان غير، وإمكان الشيء في ذاته غير. فإنا لا نحتاج في معرفة كون الشيء ممكناً في ذاته أو مستحيلاً في ذاته إلى أن نبحث عن أحوال جميع الموجودات، حتى إذا وجدنا في جملتها ما يكون فيه استعداد قبوله، قلنا إنه ممكن في ذاته، وإذا ١٥ لم نجد قلنا إنه مستحيل في ذاته. بل نعرف إمكان الشيء في ذاته أو امتناعه في ذاته من غير أن نلتفت[3] | إلى حال غيره. فإنّ السواد لون هو ممكن | B 38b A 144a الوجود في ذاته، سواء كان في الوجود موضوع يقبله وفيه إمكان وجوده

---

[1]B: وهو [2]B: محالاً [3]A: نلتف

واستعداد حدوثه، أو لم يكن. فليس معنى كونه ممكن الوجود في ذاته أنّ
في جملة الموجودات موجوداً فيه استعداد أن يحل به السواد، فإنّ مع فرض
عدمه كان السواد ممكن الوجود في ذاته. وإذا قلنا إنّ اللون الذي هو سواد
وهو بعينه بياض مستحيل الوجود في ذاته، فليس معناه أنه ليس في جملة
٥ الموجودات ما يقبله. فإنا نعرف أولاً استحالته في ذاته من غير أن نبحث عن
أحوال الموجودات. ثم بعدما علمنا استحالته في ذاته نحكم بأنه ليس من جملة
الموجودات ما[1] يَستعد لقبوله، إذ المحل إنما يستعد لقبول شيء ممكن في ذاته
دون ما كان ممتنعاً في ذاته. فعُلم أنّ إمكان الشيء في ذاته غير، واستعداد
المحل لقبوله غير.

١٠ فإن أطلقنا اسم الإمكان على هذا الاستعداد، كان اسم الإمكان مشتركاً
بين معنيين. والإمكان الذي هو بمعنى الاستعداد يفتقر إلى محل يوجد فيه
لا محالة. أمّا الإمكان بالمعنى الأول فلا يفتقر إلى محل يوجد فيه، إذ ليس
هو أمراً وجودياً، بل هو أمر سلبي. إذ معناه أنه ليس بواجب العدم، فهو
سلب ضرورة العدم، والامتناع سلب تصور الوجود. وكل حادث فهو قبل
١٥ وجوده ممكن الوجود بالمعنى الأول، لا بالمعنى الثاني.

ويتأيد هذا كله | بما أورده الإمام السعيد الغزالي[2] في كتاب التهافت B 39a
رداً على كلامهم في هذه المسألة، فإنها | إشكالات قوية[3] واقعة جداً.[4] منها A 144b
النفوس البشرية، فإنها حادثة، وهي قبل وجودها ممكنة الوجود، وليس

[1] A: وما [2] B: + رضي الله عنه [3] B: – قوية [4] Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 70 ff.

إمكان وجودها في مادة، فإنها مبرأة عن المادة. وعذرهم عنه—بأنّ المادة ممكن لها أن يدبرها نفس بشري، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة—عذر فاسد. فإنّ الإمكان السابق على حدوثها ليس أمراً حادثاً، فإنّ النفوس قبل حدوثها لم تزل ممكنة الحدوث، واستعداد البدن لأن تدبرها النفس وتتعلق بها أمر حادث مع حدوث البدن، فليس هذا ٥ الاستعداد موجوداً قبل وجود البدن. فإن كان الإمكان السابق على حدوثها هو هذا الاستعداد، فالنفس قبل وجود البدن ليست ممكنة الحدوث في ذاتها، فكانت ممتنعة في ذاتها ثم صارت ممكنة. ولا يخفى بطلان هذا الكلام. وهو[1] أعلم.

---

[1]B: والله

المسألة الحادية عشر:

[في أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد]

قال، رحمه الله:[1] "فمفهوم أنّ علةً ما بحيث يجب عنها أ غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها ب. وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان، فمن حيثيتين ٥ مختلفتي المفهوم، فمختلفتي الحقيقة. فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه.[2] فإن فرضتا من لوازمه، عاد الطلب جذعاً، فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين، إما للماهية وإما لأنه موجود وإما بالتفريق. فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة".[3]

A 145[a] B 39[b] **قلت**: | | الغرض منه بيان كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول ١٠ على الترتيب الواجب فيها، وكيفية انتهاء الموجودات كلها مع اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها إلى مبدأ واحد. وهذا الغرض لا يتم إلا بأصلين. أحدهما هذا الذي أشار إليه الآن من أنّ الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا شيء واحد. والثاني أنّ واجب الوجود واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه بوجه من الوجوه.

١٥ أمّا هذا الأصل الثاني، فالإشكال عليه ما سبق ذكره، أنّ الواجب الوجود الذي دل البرهان على وجوده هو الموجود الذي لا علة لوجوده. فهذا القدر لا غير يلزم من ضرورة امتناع تسلسل العلل إلى غير نهاية. وما

---

[1]B: + عليه [2]*Ishārāt*: + أو بالتفريق [3]*Ishārāt*, 3, 97–102.

وراء ذلك من كونه حقيقة وجوب الوجود، أو حقيقة الوجود الواجب غير مضاف إلى ماهية وغير ممكن له أن يقوم به صفة، فلا يلزم من ذلك ولا دليل عليه البتة. بل لا استحالة في أن يكون ذات الأول واجباً، وصفاته من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك مما جاز عليه أيضاً واجبة غير محتاجة إلى علة وسبب، بل لم تزل موجودة للذات ولا علة لها كما لا علة للذات، ٥ فيكون وجود الموجودات عنه بالإرادة القديمة القائمة بالذات.

وأمّا الأصل الأول، وهو أنّ الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا شيء واحد، فنقول: لا يصدر عنه إلا واحد بالعدد، أو[1] إلا واحد بالنوع؟ فإن قلتم | إلا واحد بالعدد، فهو غير مسلّم ولا دلالة فيما ذكرتم عليه. فإنّ أ و ب A 145b إذا كانا شخصين من نوع واحد، | جاز أن يجبا عن العلة بجهة واحدة. وإنما B 40a ١٠ يلزم اختلاف الجهة والحيثية إذا كان الشيئان الصادران مختلفي الحقيقة والذات.

وإن قلتم بالثاني، فالوجود من حيث أنه وجود نوع واحد لا اختلاف فيه[2] إلا بالشخص والعدد، فيجوز أن يصدر من الأول ويفيض على كل ماهية تقبله من الماهيات البسيطة عقلاً كانت أو نفساً أو فلكاً أو كوكباً ١٥ أو عنصراً. فإنّ هذه[3] الأشياء تختلف بحقائقها لا بوجودها، وهي معلولة في وجودها لا في ماهياتها. نعم، لو كانت معلولة في ماهياتها ووجودها جميعاً، لاستقام[4] أن يقال إنّ هذه الماهيات المختلفة المعلولة لا تكون عن علة واحدة

---

[1]B: و [2]A B: فيها [3]A: + فإن هذه [1]B: لا استقام

بجهة واحدة. أمّا الوجود المعلول، فلا اختلاف فيه[1] إلا بالعدد فقط، فجاز
أن يجب عن علة واحدة بجهة واحدة.

وهذا كالضوء الفائض من الشمس. فإنها لا تفيض على الأجسام المختلفة
بحيثيات مختلفة وجهات متعددة، بل بجهة واحدة. نعم، الحرارة التي
٥ تفيض منها أيضاً على بعض الأجسام القابلة لها إنما تفيض بجهة أخرى
غير الجهة التي يفيض عنها الضوء، لأنهما شيئان مختلفان بالحقيقة. وأمّا[2]
كل واحد من الحرارة والضوء فإنما يفيض على الأجسام القابلة لها، وإن
كثرت أعدادها، بجهة واحدة. فالطبيعة الواحدة تقتضي نوعاً واحداً. ثم ذلك
النوع قد يكون في شخص | واحد، وقد تتعدد أشخاصه بسبب خارج عن A 146[a]
١٠ تلك الطبيعة، ولم يكن كل شخص حاصلاً من تلك الطبيعة بجهة أخرى. | B 40[b]
أليس أنكم قلتم بأنّ الصور والأعراض التي تفيض على المواد القابلة للكون
والفساد كلها تفيض من عقل واحد تسمونه العقل الفعال مرة وواهب
الصور أخرى؟ ولا يخفى أنّ هذه الصور والأعراض مما لا تتناهى أعدادها
وأشخاصها. ولا يمكنكم أن تقولوا إنّ كل واحد منها إنما يفيض من العقل
١٥ بجهة أخرى، إذ يلزم من ذلك أن يكون فيه جهات مختلفة غير متناهية
عددها. ولا يخفى بطلان ذلك. فإذا جوزتم أن يفيض[3] وجود هذه الصور
والأعراض كلها من واهب الصور لا بجهات متعددة، فجوزوا أن يفيض
نوع الوجود على الماهيات البسيطة من المبدأ الأول الواجب الوجود، وقد

[2]A B: فيها [3]B: أما [4]A: – أن يفيض

استغنيتم عن تلك التكلفات التي ذكرتموها في كيفية وجود الموجودات من الأول الحق. والله أعلم.

المسألة الثانية عشر:

[في أنّ أفعال القوى الجسمانية متناهية]

قال، رحمة الله عليه:[1] "اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية محرِّكاً جسماً غيره. لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً، فإذا حرك بقوته
٥ جسماً ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى في القوة، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك[2] المبدأ المفروض، فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً. هذا محال".[3]

ثم **قال**: | "لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة تحرك ذلك الجسم A 146b
١٠ طبيعية بلا نهاية، وذلك لأنّ قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد. وليس بزيادة | جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى تكون B 41a نسبة المحركين والمتحركين واحداً، بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان، والمحركان مختلفان. فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية، عرض ما ذكرنا. وإن حركت الأصغر حركات متناهية، كانت الزيادة
١٥ على حركاتها على نسبة متناهية، فكان الجميع متناهياً".[4]

---

[1]B: – رحمة الله عليه [2]*Ishārāt*: + من [3]*Ishārāt*, 3, 165–169. [4]*Ishārāt*, 3, 172–174.

قلت: المقصود منه ما ذكره بعد هذا، أنّ القوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية، فهي مفارقة عقلية. وحاصل الدلالة فيما ذكر أنّ القوة الجسمانية لو حَركت حركات غير متناهية، فإمّا أن كانت قسرية أو طبيعية. فإن كانت قسرية، وفُرض المتحركان بها مختلفي المقدار، ومبدأ الحركة واحد، كانت حركة الأصغر منهما أكثر من حركة الأكبر، وحركة الأكبر ٥ فرضت غير متناهية، فكانت حركة الأصغر أزيد من غير المتناهي، وتلك الزيادة لم تقع في الطرف المبدأ، فتقع في الطرف الآخر، وذلك محال. وإن فُرضت الحركة طبيعية، كانت حركة الأكبر أكثر من حركة الأصغر، ويلزم ذلك المحال بعينه.

١٠ والإشكال عليه أن يقال: لم قلتم إنّ حركة أحد الجسمين تكون أكثر من حركة الآخر؟ فإنّ الأكثر والأقل من عوارض الشيء المتناهي. فالمقداران إذا فُرضا غير | متناهيين، لا يمكن أن يقال إنهما متساويان، أو أحدهما A 147[a] أكثر والآخر أقل. لأنّ المتساويين هما اللذان إذا أُطبق أحدُهما على الآخر بالفرض انطبق عليه، فلم يفضل أحدهما عن الآخر، | والمتفاوتان هما اللذان B 41[b] ١٥ يفضل أحدهما عن الآخر. وإنما يمكن هذا الفرض في المقدارين المتناهيين لا في غير المتناهيين، لأنّ من ضرورة التفاضل أن ينقطع[1] المفضول دون الفاضل، وما لا يتناهي لا ينقطع، فلا يفضل عليه الآخر، فلا يكون أكثر منه.

---

[1]A: يقطع

وأمّا تأثير اختلاف مقدار الجسمين المتحرّكين بالقسر من قوة واحدة، واختلاف القوتين في الكثرة والقلة في الجسمين المختلفي المقدار المتحركين بالطبع على ما فَرضهما في الصورتين، ففي سرعة الحركة وبطئها. ففي الصورة الأولى حركة الجسم الأصغر أسرع من حركة الجسم الأكبر، وفي الصورة ٥ الثانية حركة الجسم الأكبر أسرع من حركة الجسم الأصغر. وليس من ضرورة اختلافهما في السرعة والبطء أن يكون أحدهما أكبر من الآخر. دل عليه حركات الأفلاك وأدوارها. فإنّ حركة الفلك الأعظم التي هي الحركة اليومية في غاية السرعة، وحركة فلك الكواكب الثابتة في غاية البطء، وحركات باقي الأفلاك مختلفة في السرعة والبطء. ولا يمكنكم أن تقولوا إنّ ١٠ بعضها أكثر من بعض، إذ لا بداية لها عندكم. ثم أنتم بين أمرين. إما أن قلتم بأنّ أدوار فلك القمر وحركاتها أو الفلك الأعظم أكثر من أدوار فلك زحل والمشتري وحركاتهما، أو ليست بأكثر منها. فإن قلتم إنها ليست بأكثر منها، فصح أنه | ليس من ضرورة اختلاف الحركتين في السرعة والبطء أن يكون A 147[b] أحدهما أكثر من الآخر. وإن قلتم إنها أكثر منها، فيلزمكم أن تقولوا | إنّ غير B 42[a] ١٥ المتناهيين قد يكون أحدهما أكثر من الآخر. وبطل استدلالكم بكون إحدى الحركتين أكثر من الأخرى على كونهما متناهيين. والله أعلم.

المسألة الثالثة عشر:

[في أنّ النفوس الإنسانية لا يضرها فقدان البدن بالموت]

قال، رحمه الله:[1] "إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرّها فقدان الآلات، لأنها تعقل بذاتها، كما علمتَ، لا بآلتها.[2] ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة إلا ويعرض للقوة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة. ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال، والقوة العقلية إما ثابتة، وإما في طريق النمو والازدياد"، إلى آخره.[3]

قلت: هذا بناء منه على أنّ النفس الناطقة جوهر قائم بنفسه مفارق للأجسام، وقد ذكرنا الإشكال عليه، فلا نعيده.

وقوله، "لو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال إلا ويعرض للقوة كلال، لكن ليس يعرض هذا الكلال". قلنا: لم قلتم إنه ليس يعرض هذا الكلال؟ فإنّ الخصم يقول: آلة النفس في إدراك المعقولات هي الدماغ، وكلما عرضت له آفة اختل أمر الإدراكات. نعم، ربما تعرض الآفة والخلل لقوة السمع أو البصر أو غير ذلك من الحواس، ويكون الدماغ

---

[1] B: – رحمه الله [2] A: بآلاتها [3] *Ishārāt*, 3, 244–248.

مع ذلك سليماً | عن الآفات، فيختل عند ذلك إدراك المحسوسات دون A 148a
المعقولات، إذ لا خلل في آلتها. ثم إن كان لا يضره فقدان الآلة، فلا يضره
اختلالها ومرضها. لكن اختلال الدماغ ومرضه يضر بإدراك المعقولات، | B 42b
فكيف لا يضر عدمه! فإنّ الفائت بالمرض صفة السلامة فقط، فإذا أضر
٥ به فوات الصفة وحدها، فأولى أن يضر فوات الصفة والموصوف جميعاً.

قال: "إنّ القوى القائمة بالأبدان يكلّها تكرر الأفاعيل، لا سيما القوية، وخصوصاً إذا أتبعَتْ فعلاً فعلاً على الفور، وكان الضعيف في[1] مثل تلك الحال غير مشعور به"، إلى آخره.[2]

قلت: الخصم يقول: هذا حكم بعض القوى، لا حكم الكل. وهذه القوة
١٠ المنطبعة في الدماغ التي تنازعنا فيها حكمها عندي على خلاف سائر القوى.
فلم قلتم لا يجوز ذلك؟ وهذا هو الجواب عن قوله، "ما كان فعله بالآلة، ولم يكن له فعل خاص، لم يكن له فعل في الآلة".[3] فنقول: هذا حكم البعض. ولا مستند لما ذكرتم إلا الاستقراء، ولا يخفى أنه لا يفيد اليقين، فلعل ما تنازعنا فيه يخالف حكمه حكم الجميع.

١٥ ثم يسلّم الخصمُ أنّ النفس تعقل بذاتها لا بآلتها، وأنّ الدماغ ليس آلة لها في إدراك المعقولات، ولكنه[4] موضوعها الذي لا وجود لها إلا فيه، وافتقارها
إليه افتقار العرض إلى الموضوع، لا افتقار الفاعل إلى | الآلة. فالمحسوسات A 148b
لا تدركها النفس إلا بآلات مخصوصة، وأمّا المعقولات الصرفة فتدركها

---

[1] A: و [2] *Ishārāt*, 3, 249–250. [3] *Ishārāt*, 3, 251–252. [4] A B: ولكنها

بذاتها لا بآلة. وعدم الدماغ لا يضرّ من حيث فوات الآلة، لكن من حيث فوات المحل الذي لا وجود لها إلا فيه. والله أعلم.[1]

[1]A: – والله أعلم

المسألة الرابعة عشر:

[في أنّ النفوس الإنسانية يستحيل عليها الفناء]

قال، رحمه الله:[1] "إنّ الجوهر العاقل منا له[2] أن يعقل بذاته. ولأنه أصل، فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات"، إلى قوله، "وإذا كان كذلك، | لم تكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها".[3] B 43a ٥

قلت: أشار به إلى أنّ النفوس البشرية يستحيل عليها العدم، بل المفارقات كلها، بل كل جوهر بسيط ليس وجوده في محل يقوم به. وبنى هذا الكلام على أصل تقدم ذكره، وهو أنّ كل حادث فقوة وجوده حاصل قبل وجوده في مادة. قال: فكذلك كل ما يفسد وينعدم، فلا بد أن تكون قوة فساده وعدمه موجودة في مادة قبل عدمه. فكما أنّ إمكان الوجود لا بد أن يكون حاصلاً قبل الوجود، فإمكان العدم لا بد أن يكون حاصلاً قبل العدم، إذ لو لم يكن كذلك كان ممتنع العدم. وكما أنّ قوة الوجود تستدعي محلاً تقوم به، ويكون ذلك المحل قابلاً يطرأ عليه ذلك الوجود، فكذا قوة العدم تستدعي محلاً يطرأ عليه العدم. والقابل في الصورتين يبقى مع المقبول، فيلزم أن يكون الشيء الذي يطرأ عليه العدم مركباً من شيئين، الشيء الذي ينعدم والشيء القابل | الذي يبقى. والمفارقات، بل الجواهر البسيطة التي A 149a ١٠ ١٥

---

[1] B: – رحمه الله [2] *Ishārāt*: مثاله [3] *Ishārāt*, 3, 261–264.

ليس[1] وجودها في محل لا تركيب فيها، فيستحيل عليها العدم. والإشكال عليه ما سبق، أنّ إمكان الوجود لا يقتضي مادة يقوم بها، فهكذا[2] إمكان العدم.

ثم لا يتمشى هذا الكلام في النفوس البشرية. فإنكم قلتم بأنّ إمكان حدوثها حاصل في البدن قبل حدوثها، فليكن إمكان عدمها حاصلاً فيه قبل عدمها. ٥ فإن قالوا: نحن لا نقول إنّ إمكان حدوثها في البدن، بل نقول فيه إمكان تعلقها | به وتدبيرها له، فلا جرم نقول فيه أيضاً إمكان بطلان هذا التعلق B 43b وترك التدبير. قلنا: إمكان التعلق لا يكفي لوجودها ما لم يكن وجودها ممكناً في ذاته.[3] فإنّ المحل إنما يستعد لتعلق الشيء الممكن في ذاته به دون ما ليس بممكن. فإمكانه في ذاته غير، وإمكانه التعلق بالمحل غير. وكون الشيء ممكناً ١٠ أو ممتنعاً في ذاته قد يُعرف قبل النظر في حال المحل أنه هل قام به استعداد قبوله أو لم يقم، على ما قررنا. فيلزمكم إذن أن تقولوا بأن إمكان[4] وجود النفس حاصل قبل وجودها، وأنه يستدعي محلاً يقوم به، وليس ذلك إلا البدن. وإذا جاز أن يقوم بالبدن، مع إمكان تعلق النفس به، إمكانُ وجود النفس في ذاتها، فلم لا يجوز أن يقوم به إمكان عدمها؟ وإن لم يقتض ١٥ إمكان الوجود في ذاته مادة يقوم بها، فلا يقتضي إمكان العدم أيضاً مادة وموضوعاً يوجد فيه. والله أعلم.[5]

---

[1] A B: ليست [2] B: فكذا [3] A B: ذاتها [4] A: بإمكان [5] A: – والله أعلم

A 149b

المسألة الخامسة عشر: |

قال، رحمه الله:[1] "واجب[2] الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته،[3] ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً".[4] ٥

ثم **قال**: "فالواجب الوجود وجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير".[5]

فهذه ثلاث دعاوٍ.[6] أحدها أنه يعلم ذاته، والثاني أنه يعلم غيره، والثالث أنه لا يعلم الجزئيات | إلا على وجه كلي. وعلى كل واحد منها شكوك B 44a قوية وإشكالات واقعة. وقد أورده الإمام السعيد الغزالي قدس الله روحه ١٠ العزيز[7] في كتاب التهافت على وجه لا مزيد عليها، فلا[8] فائدة في نقلها. فمن أراد معرفتها فليطالع ذلك الكتاب، فإنّ كل الصيد[9] في جوف الفراء.[10]

---

[1]B: – رحمه الله [2]A: الواجب [3]*Ishārāt*: + على ما تحقق [4]*Ishārāt*, 3, 278. [5]*Ishārāt*, 3, 295–296. [6]A: دعاوى [7]A: – قدس الله روحه العزيز [8]A: ولا [9]A: صيد [10]Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 210–238.

[خاتمة]

فهذا بعض ما دار في الخلد من الشكوك. ووراءه كلمات على مواضع أخر هي كالفروع المبتنية على أصول تكلمنا عليها، كإثبات العقول والنفوس المبتنية على كيفية صدور الأشياء من المبدأ الأول، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأمثال ذلك. ومهما صحت تلك الأصول لزمت الفروع. فآثرتُ ٥ إهمالها لقلة الجدوى فيها. والله الهادي إلى الحق، والمرشد إلى الصواب.

ورحم الله امرءاً نظر فيه بعين الإنصاف، والتفت إلى نفس القول لا إلى القائل، وترك الميل والعصبية، فطالب الحق بمعزل عنه. والمرجو من فضله تعالى أن يفتح | علينا أبواب اليقين ويشرح صدورنا بأنوار[1] المعارف، A 150a وأن يكشف الغمة ويزيح الشبه ويرينا الحق حقاً والباطل باطلاً بكرمه وسعة ١٠ جوده، إنه هو الجواد الكريم. والحمد لله رب العالمين.[2]

---

[1] A: بأنواع [2] B: + والصلاة على خير خلقه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم المعين

كشاف الأسماء والجماعات